

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDINEIDE DE JESUS SANTOS

A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE NA VIRADA ANTROPOLÓGICA DE
LUDWIG FEUERBACH: UM DIÁLOGO COM MARTINHO LUTERO

Salvador

2014

EDINEIDE DE JESUS SANTOS

A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE NA VIRADA ANTROPOLÓGICA DE
LUDWIG FEUERBACH: UM DIÁLOGO COM MARTINHO LUTERO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Salvador

2014

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. José Crisóstomo de Souza pelo acompanhamento amigo e profissional na orientação deste trabalho. A quem tenho sincera estima e grande admiração por ter me acolhido de forma tão generosa em seu grupo de pesquisa e por contribuir de forma tão significativa para o meu amadurecimento intelectual.

Ao prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula pela amiga, sincera e sempre tão generosa orientação desde o início desta pesquisa, ainda na graduação, até os dias atuais. Não tenho como mensurar a sua contribuição para a minha vida acadêmica. A quem dedico grande afeição e admiração como pessoa e como profissional. Agradeço também à sua esposa Ana Regina Luz Lacerda por toda hospitalidade, amizade e carinho.

Ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva pela sua disponibilidade e por suas preciosas sugestões para esta pesquisa em sua participação na qualificação.

Ao Rev. Mestre em Teologia José Aristides Santos Filho e grande amigo, por sua leitura atenta e discussões concernentes a este trabalho. Por sua gentil disponibilidade e sugestões.

Aos docentes do núcleo de pós-graduação em filosofia da UFBA pela receptividade e acolhimento.

A minha mãe, Maria Lúcia de Jesus e meu pai, Evaristo Santos que são a razão de tudo.

Às minhas irmãs: Eliana e Cristiane por todo apoio afetivo, emocional e financeiro desde os primórdios deste trabalho.

Aos meus irmãos e cunhados: Henrique, Elinaldo, Egnaldo, Samuel e Galdino, a confiança de vocês é essencial.

Ao Jadson Teles, grande amigo e incentivador. Os congressos de filosofia não seriam os mesmos sem a sua presença.

Ao Guilherme Fernandes, pelo incentivo, disponibilidade e gentileza para me receber em Salvador.

Ao Fabio, secretário do núcleo de pós graduação, por sua gentileza e disponibilidade para resolver os problemas de ordem burocrática, principalmente para os alunos que moram em outras cidades.

Aos membros do grupo Poética e Pragmática, em especial Wagner e Rodrigo Ornelas.

Aos colegas da turma de mestrado 2011.

Ribeiro de fogo: esta é a tradução literal do nome Feuerbach. E nele o nome corresponde aos fatos: não é possível atravessá-lo sem se queimar. Nisto ele guarda uma semelhança com Zaratustra que, ao descer da montanha, depois de dez anos de solidão e silêncio, foi advertido por um velho eremita que morava na floresta: “Faz muito tempo subiste para a montanha com tuas cinzas.

Agora leva o teu fogo para os vales.

Não tens medo de ser punido como arsonista?”[...]

Se o fogo queima, e faz sofrer, é a própria religião que colocou fogo nos altares. Altares são lugares de grandes transformações alquímicas que só o fogo tem poder para realizar. É por isso que vale a pena atravessar este ribeiro de fogo...

(Rubem Alves)

RESUMO

O objetivo da presente pesquisa é fazer uma análise sobre a questão da subjetividade no projeto antropológico de Ludwig Feuerbach demonstrando dessa forma, sua crítica à subjetividade da religião cristã, assim como também, a secularização da Modernidade filosófica. A crítica feuerbachiana ao cristianismo e conseqüentemente a filosofia especulativa concentra-se no seu caráter ilusório e no subjetivismo proporcionado pela cisão do homem com a sua própria essência e pela elevação acentuada do homem individual, do sujeito como absoluto. Feuerbach, através do seu princípio de sensibilidade, pretende reestabelecer a unidade do gênero humano e instituí-la como fundamento normativo. Por isso, a revolução antropológica feuerbachiana tem como intuito resgatar a essência genérica do homem, ou seja, a “realidade subjetiva do gênero”, que por sua vez encontra-se ainda na religião, deturpada, secularizada, mas perfeitamente recuperável. A nova filosofia tem, portanto, a tarefa de realizar o pensamento, de dar objetividade ao ser, tornando sensível o sujeito cognoscente. A virada antropológica proposta por Feuerbach configura-se então como uma determinação dessa nova filosofia que apresenta através do princípio de sensibilidade (*Sinnlichkeit*) um “projeto soteriológico” para a filosofia. Para tanto, Feuerbach parte da crítica da filosofia especulativa, centrada na identidade entre pensar e ser, para a realização do pensamento na realidade sensível, corpórea. O projeto antropológico feuerbachiano pretende reestabelece no homem essa unidade entre ser e pensar. E enquanto na velha filosofia (a filosofia moderna) o ponto de partida foi o “penso, logo existo” cartesiano que reduzia o homem a um ser abstrato, a nova filosofia (a filosofia da sensibilidade) inicia-se com o ser real, “o ser corpóreo em sua totalidade”.

Palavras-chave: Feuerbach, subjetividade, Cristianismo, filosofia especulativa, sensibilidade.

ABSTRACT

The purpose of the present research is to do an analysis about the issue of the subjectivity in Ludwig Feuerbach's anthropological project, showing, thus, his criticism to the subjectivity of the Christian religion, as well as to the secularization of the philosophical Modernity. The criticism from Feuerbach to the Christianity, consequent to the speculative philosophy, concentrates itself in its illusory character and in the subjectivism provided by the scission of the man from its own essence and by the accentuated elevation of the individual man, of the subject as absolute. Feuerbach, towards his principle of sensibility, intends to reestablish the unity of the human gender and to institute it as a normative fundament. For this reason, the anthropological revolution from Feuerbach has the intuit to rescue the generic essence of the man, in other words, the "subjective reality of gender, that is still found in the religion, distorted, secularized, but perfectly recoverable. The new philosophy has, therefore, the task of performing the thought, of giving objectivity to the being, becoming sensible the cognoscente subject. The anthropological turn proposed by Feuerbach sets up itself then as a determination of this new philosophy that presents towards the sensibility principle (*Sinnlichkeit*) a "soteriological project" to philosophy. Therefore, Feuerbach parts from the criticism of the speculative philosophy, centered in the identity between thinking and being, to the performance of the thought in the sensible, corporeal reality. The anthropological project from Feuerbach intends to reestablish in the man this unity between being and thinking. And while in the old philosophy (the modern philosophy) the starting point was the Cartesian "I think, therefore I am" that reduced the man to an abstract being, the new philosophy (the sensibility philosophy) initiates itself with the real being, "the corporeal being in its totality".

Keywords: Feuerbach, subjectivity, Christianity, speculative philosophy, sensibility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:

CAPITULO 1 . SOBRE FEUERBACH E O SEU TEMPO

- 1.a. Contexto histórico-filosófico da Alemanha no século XIX segundo H. Heine
- 1.b. Surgimento do Movimento Jovem Hegeliano
- 1.c. Feuerbach: Vida e suas principais obras

CAPITULO 2 . A VIRADA ANTROPOLÓGICA DA FILOSOFIA

- 2.a. A crítica de Feuerbach à filosofia especulativa
- 2.b. A crítica da religião e a virada da filosofia para o humano

CAPITULO 3. SUBJETIVIDADE E CRÍTICA DA RELIGIÃO

- 3.a. A subjetividade sem limites do cristianismo
- 3.b. A paradoxal presença de Lutero nos escritos de Feuerbach
- 3.c. Feuerbach e a apropriação antropológica da subjetividade da fé em Lutero

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

A Questão da Subjetividade na Virada Antropológica de Ludwig Feuerbach

Introdução

O objetivo deste trabalho é analisar a crítica feuerbachiana a subjetividade moderna e resgatar a concepção de subjetividade proposta no projeto antropológico de Ludwig Feuerbach. O referido estudo também objetiva analisar, de forma indireta e por meio da interpretação feuerbachiana, a concepção luterana acerca da religião e da fé como subjetividade absoluta. O presente texto procura expor a crítica feuerbachiana a uma subjetividade extremamente egoísta, imersa na interioridade humana fundada pela religião, isto é, o cristianismo que foi adotada pela modernidade filosófica. Feuerbach, no entanto, apresenta em seu projeto antropológico uma concepção de subjetividade altruísta, comunitária, amorosa quando resgata no homem a sua essência genérica, colocando-a como fundamento normativo universal para a humanidade.

Tal análise realizar-se-á especialmente através de uma investigação pormenorizada da temática nos escritos do pensador alemão que data do período de 1839 a 1846. Com ênfase na principal obra de Feuerbach, *Essência do Cristianismo*, e na sua interpretação dela também na obra *A Essência da fé segundo Lutero*. Esse período de produção intelectual da filosofia feuerbachiana destaca-se por ser um dos momentos mais criativos e inovadores na trajetória do filósofo alemão. Esses escritos marcam o surgimento de uma nova filosofia, uma “filosofia do futuro” fundamentada no princípio da sensibilidade e que desdobra-se, de forma mais desenvolvida, na sua antropologia.

O primeiro capítulo intitula-se *Sobre Feuerbach e o seu tempo*. O objetivo desse capítulo é apresentar um panorama histórico, filosófico e político da Alemanha do século XIX na qual Feuerbach encontra-se inserido. Demonstrando assim, a influência de sua época na constituição e desenvolvimento da sua filosofia.

No segundo capítulo, intitulado *A virada antropológica da filosofia*, o objetivo é fazer uma análise sobre a crítica feuerbachiana à religião e, conseqüentemente, à filosofia especulativa e mostrar a partir de suas críticas a virada antropológica sugerida por Feuerbach para uma nova filosofia, uma filosofia da sensibilidade. Para tanto, apresento uma reflexão sobre os textos: *Essência do Cristianismo e Para a crítica da filosofia de Hegel*, ambos de Feuerbach.

O terceiro capítulo intitula-se *Subjetividade e Crítica da Religião*. Nesse último capítulo analiso de forma acurada a crítica feuerbachiana ao subjetivismo/egoísmo estabelecido pela religião, a paradoxal presença de Lutero nos escritos de Feuerbach e a sua inversão da teologia luterana em ateísmo antropológico.

Nas considerações finais examino a crítica de Feuerbach à subjetividade da filosofia moderna (a filosofia especulativa, o idealismo) e da religião e exponho a sua virada antropológica da filosofia a partir da recuperação da essência genérica (*Gattungswesen*) da religião. Demonstrando assim, que Feuerbach propõe em seu projeto filosófico uma subjetividade mediada pela sensibilidade, isto é, uma intersubjetividade baseada na relação Eu-Tu.

As discussões acerca da subjetividade são temáticas que permeiam toda filosofia contemporânea; a reflexão em torno de determinadas concepções de sujeito humano e sua autonomia geram diversos debates no seio da filosofia contemporânea alemã. Tal questão, no projeto filosófico moderno, apresenta Hegel e Marx como seus principais representantes, contudo, o que por vezes é desconhecido é justamente a grande contribuição do movimento jovem hegeliano para o desenvolvimento e amadurecimento dessa questão, considerando que, as ideias extremamente críticas e radicais empreendidas pela esquerda hegeliana promovem uma verdadeira revolução na história da filosofia ocidental. Como afirma Crisóstomo de Souza:

O que geralmente se ignora, porém, é que as vertentes e o embate no interior do movimento jovem hegeliano, no século XIX, em grande parte antecipam- ou, pelo menos, preparam - as posições e a polêmica ulteriores. A encarnação do cristianismo na humanidade e na história, por David Strauss, a crítica anti-metafísica e natural-humanista de Feuerbach ao idealismo hegeliano, a demolição do

conceito de homem genérico por Max Stirner, a teoria crítica dialética negativa de Bruno Bauer, Marx também como rival de vários deles, todos disputando a posição de crítico verdadeiro e filósofo da verdadeira libertação¹.

O debate sobre a questão da subjetividade é central no projeto filosófico moderno do idealismo alemão e o movimento jovem hegeliano contribuiu significativamente para o seu aprofundamento. Dentre os principais representantes da esquerda hegeliana pode-se destacar importantes teóricos como: Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Bruno Bauer, Max Stirner, David Strauss, Heinrich Heine, Søren Kierkegaard, dentre outros. Esse movimento filosófico que surge na Alemanha a partir de discussões teológicas e religiosas também influenciará no surgimento de importantes movimentos políticos, contribuindo assim, para uma verdadeira revolução do pensamento em sua época.

1 SOUZA, José Crisóstomo de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano*. Salvador: UFBA; 1992. P. 7.

CAPITULO 1 - SOBRE FEUERBACH E O SEU TEMPO

En Feuerbach no puede negarse una intuición que capta el espíritu o el sentir de una época. No son casuales las admiraciones que expresan la sorpresa y el efecto liberador de ver formulado en él lo que era el nuevo sentir².

1.a. Contexto histórico-filosófico da Alemanha no século XIX segundo H. Heine

A situação histórica alemã após a morte de Hegel (1831) configura-se em um momento de crise e revoluções, mas também marca um estágio de grandes transformações de cunho filosófico, político e religioso principiando assim uma nova etapa para a história do pensamento alemão³. Neste texto, no entanto, procuramos demonstrar a influência do advento da Reforma Protestante para constituição da história da filosofia alemã e como essa revolução religiosa é recebida por um importante movimento ideológico da época conhecido como “A jovem Alemanha”, que tem em Heinrich Heine⁴ um dos seus principais representantes.

2 AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 8. Tradução: “Em Feuerbach não se pode recusar uma intuição que capta o espírito ou o sentimento de uma época. Não são casuais as admirações que expressam a surpresa e o efeito libertador de ver nele formulado o que era o novo sentir”.

3 FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzó. *Protestantismo y Filosofía, La recepción de la Reforma em la filosofía alemana*. Capítulo IX: La crisis de la Reforma en la izquierda hegeliana.

4 Heinrich Heine (1797-1856) foi um poeta romântico alemão e um dos principais representantes do movimento conhecido como “Jovem Alemanha”. Sua obra é marcada pelo seu engajamento político e social e pelo seu estilo linguístico sarcástico e irônico. Heine, apesar de não ser propriamente um filósofo, pois suas principais produções são de cunho poético-literário, apresenta no escrito Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha, um importante panorama histórico, político, religioso e filosófico do cenário germânico.

Esse movimento, por sua vez, tornou-se uma perspectiva de desenvolvimento ideológico para o pensamento crítico e radical da esquerda hegeliana. Contudo, antes de lançarmos o nosso olhar para uma análise mais acurada acerca do movimento jovem hegeliano frente ao processo de mundanização-secularização do cristianismo apresentado por Feuerbach, nos concentraremos mais detalhadamente no estudo da concepção de Henrich Heine sobre a repercussão da Reforma protestante para a constituição do pensamento Moderno.

A jovem Alemanha, movimento precursor da Esquerda Hegeliana, propunha em seus ideais uma nova perspectiva estético-literária enfatizando assim, o desenvolvimento de uma “nova sensibilidade e de novos valores morais⁵”. Contudo, esse movimento não configurava-se apenas como um simples movimento literário, pelo contrario, a sua influencia renovadora estendia-se desde o âmbito político, moral e religioso até ao filosófico. Tal como afirma Ginzo Fernández:

Se trata de una descripción bien significativa de un movimiento que, si bien llevó una existencia marginal, se presentaba llena de estímulos renovadores en los distintos de la vida cultural. Si la izquierda hegeliana va a constituir un importante capítulo de la filosofía militante, la joven Alemania, en cuanto precursora de la misma, vendría a constituir a su vez otro capítulo de lo hoy denominaríamos literatura comprometida. Confrontación con el espíritu de la época, aproximación a la realidad, predilección por conceptos como libertad y progreso, reivindicación de la sensibilidade, renovación del lenguaje literario, he aqui algunos de los referentes por los que se orientaba este movimiento⁶.

Sob essa perspectiva, Heine como principal representante dos ideais da “Jovem Alemanha” pode ser considerado o primeiro jovem hegeliano e até mesmo um precursor do pensamento feuerbachiano quando antecipa em seus escritos algumas concepções defendidas por Feuerbach, como a recuperação

5 FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. *Protestantismo y Filosofía, La recepción de la Reforma em la filosofía alemana*. (2000; p.190)

da sensibilidade para a compreensão da realidade, assim como também a importância de se estabelecer um estudo profundo sobre a essência da religião cristã para assim entender os reais desdobramentos da filosofia alemã.

Desse modo, passamos a análise, segundo Heine, da situação filosófica alemã baseada em sua obra *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*⁷, publicada em 1834. Este escrito foi elaborado com o intuito de apresentar ao público francês um estudo em linguagem relativamente simples, popular, sobre a história do pensamento alemão. Trata-se, portanto, de uma contribuição ao discurso francês sobre a história da religião e filosofia na Alemanha.

Segundo Heine, para entender a história do pensamento alemão torna-se necessário conhecer primeiramente o significado da religião, mais precisamente o advento da Reforma Protestante, e posteriormente o surgimento da filosofia alemã. Esta obra encontra-se dividida em dois prefácios e três livros: o primeiro prefácio data de 1834 e apresenta apenas breves informações sobre a obra. Neste prefácio, Heine afirma que esses escritos foram elaborados para a publicação na revista francesa, *Revue des Deux Mondes*, com o intuito de apresentar aos franceses um “panorama dos feitos do espírito alemão”.

Heine empreende no primeiro livro uma análise acurada sobre a influência e contribuição de Lutero e da Reforma Protestante para a construção da história do pensamento alemão. Para ele, os franceses cometem um grave erro ao tentar entender a Alemanha pela sua literatura, quando na verdade a sua compreensão está intimamente vinculada à significação da religião e

6 Idem, P. 190. Tradução: “Se trata de uma descrição muito significativa de um movimento que, enquanto levava uma vida marginal, se apresentava cheio de estímulos renovadores nos diferentes aspectos da vida cultural. Se a esquerda hegeliana viria a constituir um importante capítulo da filosofia militante, a Jovem Alemanha, enquanto precursora da mesma, viria a constituir por sua vez outro capítulo do que hoje denominaríamos literatura comprometida. O confronto com o espírito da época, a aproximação com a realidade, a preferência por conceitos como liberdade e progresso, a reivindicação da sensibilidade, renovação da linguagem literária, eis aqui alguns dos referenciais pelos quais orientava-se este movimento”.

7 HEINE, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras; 1991.

consequentemente da filosofia. Neste sentido, Heine inicia a sua argumentação pela discussão religiosa, estabelecendo a necessidade de um estudo sobre o que realmente é o cristianismo, como este transformou-se em catolicismo, como do catolicismo surge o protestantismo e como esse protestantismo desdobra-se na moderna filosofia alemã.

Segundo ele, nenhum homem seria tão adequado para superar o poderio eclesiástico de sua época quanto Lutero. Este homem condensava em sua personalidade todas as virtudes, imperfeições e contradições dos alemães, nele podia-se perceber o caráter místico e apaixonado de um visionário, assim como também a praticidade de um homem de ação, aí está um protagonista da Reforma Protestante, o fiel representante de sua época.

Com efeito, era a um só tempo um místico sonhador e um prático homem de ação. Seus pensamentos não tinham apenas asas, mas também mãos: ele falava e agia. Não foi apenas a voz, mas também a espada de sua época. Era a um só tempo um frio exegeta escolástico e um profeta entusiasmado, inebriado por Deus. Se durante o dia se esfalfava em distinções dogmáticas, à noite empunhava a flauta, observava as estrelas e se desvanecia em melodias e preces. O mesmo homem que podia xingar feito uma vendedora de peixes, também podia ser afável como uma virgem terna⁸.

De acordo com Heine, o reformador alemão foi um “homem completo”, constituído de espírito e matéria, superando assim a cisão entre espiritualismo e sensualismo. Todavia, a contribuição de Lutero para o pensamento alemão vai muito além das discussões entre espírito e matéria, o reformador alemão estabelece um “divisor de águas” na religião. Ele institui a Bíblia como única autoridade entre os homens e a sua interpretação através de fundamentos racionais. Nesta esteira, Lutero elimina o elemento indo-gnóstico da religião cristã, sugerindo assim a recuperação do elemento judaico-deísta através do nascimento do cristianismo evangélico.

Heine afirma que em Lutero a razão assume o status de juíza, outorgando somente a ela o direito legítimo de explicar a Bíblia. Com esse

8 HEINE. 1991; p. 40

argumento surge na Alemanha a liberdade de pensamento legitimada pela própria razão. Para ele, a contribuição de Lutero para a construção do pensamento germânico é de grande relevância considerando, pois, que a partir dele elimina-se também a distinção estabelecida pela Igreja entre verdade teológica e verdade filosófica. De maneira que, a Alemanha pôde desfrutar de uma ilimitada liberdade de pensamento, quando nem na própria Grécia, berço da democracia e cultura ocidental se tinha experimentado, observando que a moderna filosofia alemã decorre diretamente dessa liberdade.

Quando Lutero proferiu a frase de que se deveria refutar sua doutrina apenas através da Bíblia ou de fundamentos racionais, estava dando à razão o direito de explicar a Bíblia, e ela, a razão, foi reconhecida como juíza suprema em todos os litígios religiosos. Com isso, surgiu na Alemanha a chamada liberdade de consciência ou liberdade de pensamento, como também é denominada. O pensamento se tornou um direito e se legitimaram as atribuições da razão⁹.

Dentro desse escopo, pode-se observar que a revolução religiosa protagonizada por Lutero possui grande relevância para a compreensão da história do pensamento alemão. Por isso, Heine coloca tanta ênfase no advento da Reforma protestante, pois este encontra-se intimamente ligado ao desenvolvimento da filosofia alemã. A contribuição histórica de Lutero o qualifica como um dos “maiores nomes” da Alemanha, visto que a partir dele se inicia um período de grandes transformações ideológicas. Lutero contribuiu significativamente para a liberdade de pensamento ao instituir a razão como a máxima autoridade para interpretação das Sagradas Escrituras e influencia também na criação e disseminação da sua língua, quando traduz a bíblia para o alemão.

Outro importante pensador alemão que Heine destaca de forma elogiosa é Gotthold Epharaim Lessing (1729-1781). Para ele, Lessing e Lutero são os dois grandes orgulhos da história do pensamento alemão. Lessing caracteriza-se por ser um crítico de sua época, sendo que a sua crítica apresenta-se no

⁹ HEINE. 1991; p. 43

âmbito do pensamento e do sentimento, abrangendo assim os domínios da religião, ciência e arte. Influenciado pela filosofia de Espinosa, era ainda um amante da verdade e sobre o seu estilo Heine afirma que “*é inteiramente como o seu caráter: verdadeiro, firme, sem floreios, belo e imponente pela força interna*¹⁰”.

Para Heine, este filósofo alemão deu seguimento aos ideais de liberdade luteranos e assim como Lutero lutou contra a tradição e a favor da Bíblia como princípio único do cristianismo. Lessing combateu o apego exacerbado a letra da Bíblia, isto é, o “culto à palavra”, contribuindo assim para a libertação da letra. “*A letra, disse com efeito Lessing, é o último invólucro do cristianismo, e só após a destruição desse invólucro surge o espírito*¹¹”. Esse espírito, citado por Heine, nada mais é que a própria manifestação do “puro deísmo” na Alemanha. Lessing, apesar de ser considerado por Heine como uma extensão do legado luterano encontra-se inserido no contexto histórico da revolução filosófica que não deixa de ser, de certa forma, uma consequência do protestantismo. Sobre Lessing, afirma Gimenes de Paula:

Por situar-se na *linha de fronteira*, Lessing, é visto como um dos pilares do denominado *iluminismo alemão*. Afinal, ele admira autores deístas, Espinosa e o ateu Dennis Diderot. Entretanto, sua defesa da fé e posicionamento claramente cristão causam espanto a muitos pensadores de cunho iluminista. No seu entender, a busca pela verdade deve ser feita a partir dos pensadores gregos. Para ele, a revelação de Deus já está presente nos primórdios da filosofia e é a partir daí que se deve construir qualquer teologia e filosofia. Tal ideia faz com que tais disciplinas não sejam realidades separadas e distintas e revela ainda sua afinidade com algumas concepções agostinianas¹².

10 Ibid.,. 1991. P. 82-83. Ênfase do autor.

11 HEINE. 1991. P. 85

12 PAULA, Márcio Gimenes de. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec-SE, 2009. P. 24.

O ano da morte de Lessing, 1781, coincide com o ano da publicação da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant. Contudo esse livro só veio a ser divulgado em 1789, data que marca o início da Revolução Francesa, começando a partir desta obra uma revolução espiritual na Alemanha. Heine estabelece ainda uma analogia entre a revolução espiritual alemã e a revolução material francesa, considerando que nas duas revoluções há uma quebra de paradigma em relação ao passado, rejeitando assim qualquer forma de submissão à tradição. Desse modo, assim como o direito precisou justificar-se na França, destituindo assim o regime monárquico, na Alemanha todo pensamento precisou ser justificado, destituindo assim o deísmo.

Diante do exposto, é interessante observar que na história do pensamento alemão, Heine acentua o advento da Reforma Protestante porque defende que é a partir desse movimento religioso, político e social que desenvolve-se os mais importantes acontecimentos do universo alemão. Afinal, o protestantismo desdobra-se na moderna filosofia alemã e esta, após a sua consumação em Hegel culmina muitos anos mais tarde, em sua revolução política.

1.b. Surgimento do Movimento Jovem Hegeliano

La expresión “jóvenes hegelianos” sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel; pero con el significado de “hegelianos de izquierda” designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel¹³.

O surgimento do movimento jovem hegeliano ainda gera grandes discussões entre os estudiosos. Alguns defendem que esse movimento tem início a partir da publicação em 1830 da obra “Pensamentos sobre a Morte e a

13 LÖWITH, Karl. De Hegel a Nietzsche. *La quebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX*. Traducido por Emilio Estiú. Katz Editores. Primera edición, 2008. Madrid, EspañaP. 96. Tradução: O termo “jovens hegelianos” foi concebido inicialmente como a geração de novos discípulos de Hegel; mas o significado de “hegelianos de esquerda” designa o partido revolucionário de subversão contra Hegel.

Imortalidade” de L. Feuerbach. Nessa obra, o jovem Feuerbach já apresenta o seu distanciamento da filosofia de Hegel e demonstra uma ligação com a tradição naturalista-panteísta. A crítica feuerbachiana contida nesse escrito refere-se a sua ideia de imortalidade individual e ao subjetivismo do cristianismo, sabendo que esse debate constitui um dos horizontes ideológicos da esquerda hegeliana.

Contudo, a versão que prevalece entre a maior parte dos que se referem a esse movimento é que a esquerda hegeliana origina-se em 1835 com a publicação da obra, a “*Vida de Jesus*” por um teólogo hegeliano chamado David Strauss¹⁴. Ele apresenta em seu texto um exame crítico dos Evangelhos, tomando-os como “mito”. Nesse processo de desvelamento dos Evangelhos, Strauss conclui que a salvação do homem depende da própria humanidade e não de um único sujeito representado pela figura de Jesus Cristo como estabelece a religião cristã. Esta salvação nada mais é que a desalienação do homem pelo processo de participação em uma comunidade efetiva, reestabelecida pela história. Com essa argumentação, a esquerda hegeliana surge no cenário filosófico com uma versão secularizada do cristianismo, voltada para o mundo real, sensível.

O movimento jovem hegeliano que em seus primórdios procura debater mais enfaticamente sobre questões teológicas e religiosas, a partir do seu amadurecimento intelectual transfere o seu foco para questões políticas. Em 1838, o jovem hegeliano, filósofo e jornalista, Arnold Ruge¹⁵ inaugura os “*Anais de Halle*”, substituído em 1841 pelos “*Anais alemães*” como uma estratégia para atenuar as perseguições políticas. Essa publicação tornou-se a voz da esquerda hegeliana frente a discussões políticas e sociais de sua época.

Para responder às “provocações” de David Strauss, os hegelianos ortodoxos convidam Bruno Bauer, até então, um firme representante da direita

14 David Friedrich Strauss (1808-1874) Teólogo e exegeta hegeliano. O trabalho de Strauss torna-se conhecido após a publicação da obra *Vida de Jesus Examinada Criticamente* (1835). Nesse escrito Strauss empreende uma crítica radical ao cristianismo apresentando uma desmistificação dos Evangelhos.

15 Arnold Ruge (1802-1880) Filósofo e jornalista político. Ruge foi um dos primeiros integrantes da Esquerda hegeliana e um dos participantes mais ativos da vida política.

hegeliana, que defendia veementemente uma relação harmoniosa entre hegelianismo e cristianismo. Todavia, com o passar do tempo, apesar de ainda divergir das ideias de Strauss, Bruno Bauer desenvolve, a partir de Hegel, concepções críticas tão radicais quanto as do próprio jovem teólogo hegeliano, tornando-se membro da esquerda hegeliana em 1839. Devido a suas posições críticas e até mesmo “heréticas” em relação ao cristianismo, Bruno Bauer é punido em 1842 pelo governo prussiano com o seu desligamento do ensino universitário.

Em 1841, Bruno Bauer¹⁶ publica anonimamente um importante panfleto para a história do movimento jovem hegeliano intitulado *A Trombeta do Juízo Final*. Neste panfleto Bruno Bauer denuncia um conteúdo de fundo “anti-religioso e revolucionário no pensamento do velho Hegel¹⁷”. Este panfleto recebeu também uma importante resenha de um jovem hegeliano conhecido pela marca do individualismo, a saber, Max Stirner¹⁸.

Feuerbach, apesar de não participar diretamente desse grupo, obteve com a publicação da obra *Essência do Cristianismo* em 1841, grande interesse da esquerda hegeliana. Embora tenha dedicado boa parte de sua vida à crítica da religião, o legado feuerbachiano vai muito mais além. Ele promove na história do pensamento alemão, uma verdadeira revolução. A sua crítica da religião em forma de manifesto antropológico e a sua proposta de uma filosofia da sensibilidade baseada no senso comunitário fornecem os alicerces filosóficos necessários para a constituição de uma sociedade socialista, influenciando assim o pensamento do jovem Marx.

Crisóstomo de Souza destaca em seu texto¹⁹ que, apesar das convergências ideológicas que fundamentam a esquerda hegeliana, esse

16 Bruno Bauer (1809-1882) Professor de Teologia, filósofo e historiador alemão. Inicialmente um hegeliano de direita, Bauer torna-se posteriormente um dos críticos mais radicais do cristianismo.

17 SOUZA, José Crisóstomo de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento Jovem-Hegeliano*. 1992. P. 18

18 Max Stirner (1806-1856), filósofo Jovem hegeliano, foi um estudante de teologia protestante e a sua principal obra intitula-se *O único e a sua propriedade* (1844-1845).

movimento não possui uma compreensão homogênea sobre o pensamento hegeliano. Eles apresentam pelo menos duas leituras distintas sobre Hegel. De um lado encontra-se Feuerbach e seus consortes (Marx, Engels e Hess), que resguardam do legado hegeliano a concepção de substância e defendem o gênero humano, e o “concreto ser-um-para-o-outro”. Do outro lado temos Bruno Bauer e Max Stirner, defensores da consciência de si, do “sujeito individual”, e do “abstrato ser-para-si-mesmo”.

No entanto, essa querela no interior do movimento jovem hegeliano, como entende Marx em sua obra *Sagrada Família*, nada mais é que o embate entre a substância, interpretada por Marx como a natureza, e a consciência de si presente na filosofia do absoluto de Hegel, visto que a sua concepção de substância receberia a influência de Espinosa e a sua ideia de consciência de si derivaria da filosofia fichteana. Desse modo, pode-se considerar que a concepção de “Espírito Absoluto” hegeliana é constituída pela unidade paradoxal desses dois elementos, a saber, substância e consciência de si. Esta disputa de interpretações de Hegel entre os jovens hegelianos tem na figura de Strauss e Bruno Bauer seus principais representantes, sendo que Strauss, como o percussor desse movimento tem nas ideias bauerianas sua principal oposição.

Com efeito, embora a crítica da religião straussiana favoreça a natureza, ela é feita em benefício da humanidade, instituindo assim o gênero humano como o “verdadeiro sujeito”. Strauss, antecipando o humanismo feuerbachiano, transfere para o gênero humano todos os predicados concedidos teologicamente a um sujeito singular, representado pela figura de Cristo. Desse modo, Strauss conclui através de sua crítica que os Evangelhos nada mais são que o reflexo da “tradição”, a manifestação do pensamento de uma comunidade como uma expressão mítica fomentada pelo processo histórico-social. É assim que a humanidade e não mais um único indivíduo ascende, por sua vez, a categoria de sujeito.

A humanidade é o verdadeiro sujeito- a substância como sujeito! – ao qual se aplicam os atributos ou predicados que a teologia oficial

19 Ascensão e queda do sujeito no Movimento Jovem Hegeliano. II parte; tópico 6.
1992

reservou até aqui apenas para um indivíduo, Cristo. O ideal messiânico de redenção- ou perfeição- da humanidade, a ideia da unidade das naturezas humana e divina, diz Strauss, “é uma ideia real num sentido mais elevado quando considero a espécie humana inteira como sua realização”. É esse o “humanismo panteísta” de Strauss²⁰.

Nesse sentido, é possível fazer algumas aproximações entre o pensamento straussiano e as concepções feuerbachianas, considerando que ambos conservam em suas críticas a “essência antropológica da religião” e assim, superam o hegelianismo pelo “materialismo humano”. Feuerbach reduz a “essência teológica” da religião à sua “essência antropológica”. Para ele, o homem religioso objetiva sua própria essência sem, contudo, reconhecê-la como sua. Desse modo, a religião configura-se como a “autoconsciência primeira”. Como afirma Karl Löwith: “En efecto, el hombre pone su propia esencia fuera de sí mismo, antes de encontrarla em sí²¹”.

A crítica religiosa de Feuerbach desenvolve-se com o intuito de demonstrar hermeneuticamente o verdadeiro segredo da religião, a saber, a sua essência antropológica. Desse modo, ele destaca em seus escritos o caráter ilusório e a alienação sugerida a partir da religião, promovendo um retorno à máxima socrática, “conhece-te a ti mesmo” em que o conhecimento de Deus estabelece-se a partir do conhecimento de si do homem.

Feuerbach também afirma que todas as determinações ou predicados atribuídos à divindade são essencialmente de caráter humano, pois a necessidade do sujeito reside apenas na necessidade do predicado, isto é, a certeza da existência do sujeito procede da certeza das propriedades humanas. Neste caso, pode-se observar que há uma autonomia do predicado em relação ao sujeito, ele existe em si mesmo independentemente do seu sujeito. Feuerbach, portanto, recupera no homem a sua “essência genérica” ao

20 Idem, p.66

21 LÖWITH, Karl. De Hegel a Nietzsche. *La quebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX*. Traducido por Emilio Estiú. Katz Editores. Primera edición, 2008. Madrid, EspañaP. 430. Tradução: “Com efeito, o homem põe a sua própria essência fora de si mesmo, antes de encontra-la em si.

tomar para si os atributos divinos para devolvê-los ao seu verdadeiro sujeito, saber, o gênero humano, demonstrando que os predicados concedidos à divindade pertencem verdadeiramente à essência humana. Como afirma Amengual:

El concepto de Dios depende de las determinaciones y cualidades que se le aplican, pero no al revés, de tal manera que la negación del sujeto no implica la negación de los predicados, y en cambio la negación de los predicados implica la negación del sujeto. Esta tesis debe entenderse en el marco intencional de querer conservar los predicados divinos y aplicarlos al verdadero sujeto (el género humano) y negar el sujeto ilusorio (Dios)²².

Em contraposição as ideias substancialistas e comunitárias straussianas, Bruno Bauer defende que apenas o sujeito individual, consciente de si possui o “poder criativo” para realizar-se no mundo real. Contrariando assim, a concepção straussiana de que os Evangelhos teriam sido criados pela tradição de uma comunidade, assim como ocorre com o mito. Contudo, Bauer refuta a argumentação straussiana, pois, segundo ele, o poder de criação pertence apenas ao indivíduo singular e não a comunidade. Segundo o autor, Bauer vai ainda mais longe em sua crítica quando afirma que para Strauss “tradição” e substancia constituem uma só e mesma coisa, e para ele “a substancia configura-se como o próprio absoluto”. Neste sentido, é importante precisar que a crítica baueriana pretende superar o ponto de vista substancialista straussiano em proveito do “verdadeiro sujeito” para torna-se uma crítica “absoluta”, atingindo os campos da política, da religião (teologia) e a própria sociedade como um todo.

Desse modo, a esquerda hegeliana surge na Alemanha como um movimento crítico e revolucionário da própria filosofia alemã, conseguindo até

²² AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 80. Tradução: O conceito de Deus depende das determinações e qualidades a que se aplicam, mas não o inverso, de modo que a negação do sujeito não implica a negação dos predicados, em compensação a negação dos predicados implica na negação do sujeito. Esta tese deve ser entendida no âmbito intencional de querer manter os predicados divinos e aplica-los ao verdadeiro sujeito (o gênero humano) e negar o sujeito ilusório (Deus).

mesmo superá-la no que corresponde ao projeto filosófico referente à autonomia humana. Pode-se afirmar, portanto, que os jovens hegelianos vão, no âmbito do pensamento, de um extremo ao outro. Do homem genérico feuerbachiano como sujeito comunitário ao “indivíduo singular” ou “sujeito egoísta” com Max Stirner. Há, entretanto, em sua filosofia uma espécie de desenvolvimento progressivo, pois partindo da filosofia de Hegel tem, contudo, seu ponto culminante no pensamento stineriano.

1.C. Feuerbach: Vida e as suas principais obras

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) nasceu na cidade de Landshut, no sul da Alemanha. De família tradicionalmente protestante, estudou teologia na Universidade de Heidelberg com Eberhard Gottlob Paulus, um firme representante do racionalismo teológico, e com Karl Daub, um adepto da filosofia hegeliana que foi influenciado pela assim chamada “teologia especulativa”, com o qual teve acesso às primeiras lições sobre Hegel.

Após seu contato com essas duas correntes ideológicas da teologia protestante, Feuerbach identifica-se com a proposta de compreensão da dogmática cristã através da filosofia especulativa trazida por Daub, e a partir daí transfere-se para Berlim, onde passa a ter aulas com o próprio Hegel e Schleiermacher. Essa aproximação de Feuerbach com a filosofia especulativa de Hegel faz com que ele abandone a teologia pela filosofia, seguindo também a trajetória dos grandes nomes do pensamento alemão.

Feuerbach encerra o seu doutorado, após dois anos de estudos com Hegel, com uma dissertação sobre a razão escrita em latim, intitulada *De ratione una, universalis, infinita*, em 1828, a qual enviou a Hegel juntamente com uma carta pessoal de agradecimento. Nessa carta, Feuerbach afirma “ser o seu discípulo mais direto” e deseja ter captado em sua dissertação pelo menos um pouco do “espírito especulativo hegeliano”. Contudo, já é possível identificar através do conteúdo dessa tese alguns aspectos revolucionários da filosofia de

Feuerbach que contrapõem a filosofia de seu mestre. O pensador alemão já valoriza ali, de forma introdutória, a “ideia de sensibilidade”, criticando o subjetivismo da religião cristã, assim como também o seu dualismo.

Nesse escrito, o teórico alemão defende a unidade, universalidade e infinitude da razão. A razão é entendida aqui como substância única e universal, pois ela representa o ponto de convergência entre todos os homens²³. Para Feuerbach o pensar é universal, pois este ultrapassa a barreira do indivíduo e estabelece um vínculo comunitário entre o eu e o outro. Por isso, Feuerbach apresenta uma distinção entre a razão e o sentimento. A razão por ser universal é comum entre todos os indivíduos já o sentimento por ser particular, subjetivo, cabe apenas ao indivíduo. Como afirma Gimenes de Paula:

A tese Feuerbachiana é aqui muito mais comunitária, pois quando penso e comunico não sou só para mim (como no sentimento), mas sou para um outro. Note-se, portanto, uma clara afirmação da razão em detrimento do sentimento. Este último não é capaz de se comunicar, ao contrário de operar o pensamento. o outro é alcançável pela razão e não pelo sentimento. A alteridade é antes de tudo, uma experiência que é possível aos homens por causa da razão²⁴.

Sobre a infinitude da razão, Feuerbach defende que esta encontra-se nas diferenças entre gênero e indivíduo. Para Feuerbach, enquanto o indivíduo refere-se ao particular, o gênero possui uma relação com a espécie. Contudo, o homem é constituído justamente pela unidade entre indivíduo e espécie, tendo na consciência o elemento necessário para fazer dos homens, indivíduos que se relacionam com os outros. A consciência é entendida por Feuerbach como um gênero, no qual encontram-se reunidos indivíduo e espécie. A unidade e universalidade do pensamento é assim constituída por um duplo movimento. Ao pensar o homem é capaz de ser, concomitante, eu e outro.

Feuerbach, portanto, conclui que a razão é una, universal e infinita, pois nela encontram-se presente a unidade entre gênero e indivíduo.

23 PAULA, Márcio Gimenes de. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília, nº 1, ano 1, 2013.

24 Idem, p. 29

dissertação apesar de ser predominantemente hegeliana, pois é um escrito da juventude de Feuerbach, já apresenta alguns elementos que contribuirão significativamente para o desenvolvimento de sua crítica da filosofia especulativa, conseqüentemente da própria filosofia de Hegel e da religião.

Em 1829, Feuerbach começa a lecionar em Erlangen, ensinado as disciplinas de história da filosofia, lógica e metafísica, ainda como professor auxiliar. Não obstante, a sua carreira docente foi interrompida precipitadamente em 1832, antes que viesse a receber a sua nomeação como professor efetivo. Essa brusca interrupção de sua carreira acadêmica ocorre após a publicação anônima da obra *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, em 1830. Na qual critica radicalmente a religião cristã por considerá-la “ensimesmada”, subjetivista, uma religião que defende um Deus pessoal, particular e despreza a natureza. Feuerbach também nega nesse escrito a ideia de uma imortalidade pessoal.

Feuerbach ainda insiste em seu retorno ao meio acadêmico, mas não obtém êxito. Em 1837, casa-se com Berta Löw e retira-se para a pequena cidade de Bruckberg, onde a sua esposa possui uma fábrica de porcelana. Contudo, é durante esse período de reclusão no campo e afastamento acadêmico que Feuerbach escreve suas principais obras: *Para a crítica da filosofia de Hegel* 1839, *A Essência do Cristianismo* (1841), *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843). O seu retorno ao cenário acadêmico ocorre apenas em 1848, quando é convidado por alguns alunos de Heidelberg para uma conferência sobre “a Essência da religião”.

A oposição feuerbachiana a filosofia hegeliana ocorre de forma sutil, aos poucos Feuerbach começa a demonstrar o seu distanciamento em relação a Hegel e essa oposição torna-se oficialmente manifesta após a publicação nos *Anais de Ruge* do artigo *Para a Crítica da filosofia de Hegel* 1839, em que nega os principais conceitos da filosofia hegeliana. Nesse escrito, Feuerbach critica o logocentrismo hegeliano, ou seja, a centralidade do conceito e a sua cisão

entre o entendimento e a sensibilidade, característico da filosofia moderna²⁵.

Como avalia Karl Löwith:

También Feuerbach niega ahora con toda decisión la identidad dialéctica entre la filosofía y la teología, entre el concepto y la realidad, entre el pensar y el ser. Lo que anteriormente había defendido contra Bachmann, y lo que había invocado en nombre de las ideas más sublimes de Hegel, ahora se le presentaba como el “absurdo de lo Absoluto”. El espíritu absoluto “sólo es” el difunto espíritu de la teología que, como un fantasma, ronda la filosofía hegeliana²⁶.

Feuerbach publica no ano de 1841, sua mais célebre obra intitulada *A Essência do Cristianismo*. Um dos textos fundamentais para a compreensão e interpretação do fenômeno da religião na contemporaneidade. Seu principal objetivo é apresentar uma análise crítico-religiosa sobre a antropomorfização da divindade. Demonstrando que a essência divina é a essência humana objetivada.

Para tanto, Feuerbach faz uso do mecanismo de redução da essência teológica a sua essência antropológica e a redução dos atributos divinos ao gênero (*Gattung*) humano. Nesse escrito, Feuerbach quer apresentar um estudo investigativo sobre o cristianismo como religião autêntica e não como um conjunto de “especulações filosófico-teológica”. Como afirma Souza: “A consideração do cristianismo como religião mostra que seu sujeito é o homem, que a religião é resposta a necessidades humanas, uma vez que é o lugar da expressão dos sentimentos e do coração humano”²⁷.

25 No II capítulo da dissertação, intitulado *a crítica de Feuerbach à filosofia especulativa*, há uma análise sobre o escrito feuerbachiano *Para a crítica da filosofia de Hegel*.

26 Karl LÖWITH. De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. 2008. P. 106. Tradução: Feuerbach agora também nega com toda a decisão a identidade dialéctica entre a filosofia e a teologia, entre o conceito e a realidade, entre o pensar e o ser. O que anteriormente havia defendido contra Bachmann, e o que havia invocado em nome das ideias mais sublimes de Hegel, agora o apresentava como o “absurdo do absoluto”. O espírito absoluto “somente é” o espírito defunto da teologia que, como um fantasma, ronda a filosofia hegeliana.

Segundo Amengual²⁸, o título da *Essência do cristianismo* apresenta três significados. O primeiro refere-se à essência do cristianismo contrária a forma aparente de cristianismo presente na contemporaneidade, diferentemente da autenticidade do cristianismo primitivo. O segundo corresponde ao cristianismo como um retorno ao seu conteúdo originalmente religioso e o terceiro diz respeito a “Essência do cristianismo” como resultado de sua verdade antropológica em contraposição a aparência religioso-teológica. Discernindo entre a essência verdadeira do cristianismo, isto é, a parte antropológica da religião, e a essência falsa, isto é, a parte teológica da religião.

Neste sentido, pode-se observar que a postura investigativa e crítica de Feuerbach diante da teologia é de um hermeneuta que procura atacar o cristianismo em seu núcleo, discernindo entre o verdadeiro e o falso. Como afirma Amengual: “ Feuerbach no quiere ser un ‘adversario acrítico’ de la religión, sino distinguir entre lo verdadero y lo falso [...]”²⁹. Feuerbach pretende através da sua investigação desvelar os mistérios da religião. Desse modo, o método investigativo utilizado por Feuerbach pode ser definido como histórico-filosófico ou “objetivo, analítico³⁰”, pois baseia-se na análise tanto de fatos como de documentos históricos. A objetividade do seu método consiste em deixar a própria religião falar por si, em apenas traduzí-la como um simples ouvinte, para assim chegar a verdade da coisa.

Após a constatação de que o método utilizado por Feuerbach em suas investigações é o método da redução. Souza apresenta a argumentação feuerbachiana que sustenta as suas considerações acerca da

27 DRAITON, Gonzaga de Souza. O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach. 2ª Edição. Coleção: Filosofia – 3. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1994. P.36.

28 AMENGUAL, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 41

29 Idem. P. 42. Tradução: Feurbach não quer ser um ‘adversário acrítico’ da religião, mas distinguir entre o verdadeiro e o falso.

30 FEUERBACH, Ludwig. Essência do cristianismo. Apresentação e tradução Adriana V. Serrão. 2ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian.

essência do homem. Dessa maneira, expõe as suas duas ideias principais. A primeira refere-se à identidade entre sujeito e objeto, pois o objeto da consciência humana nada mais é que a sua própria essência. A segunda, diz respeito ao conceito de gênero e essência humana. Demonstrando assim, a identidade entre o objeto da consciência e o objeto da religião.

De acordo com Serrão, o objetivo da *Essência do cristianismo* é apresentar a “gênese antropológica da religião³¹”. Ela organiza-se como um manifesto antropológico e a essência sugerida por Feuerbach não se confunde com uma entidade metafísica, pois ela corresponde ao gênero humano. Serrão afirma:

A essência não se confunde com uma ideia platônica, uma entidade metafisicamente subsistente ou uma alma substancial. É um complexo dinâmico de faculdades ou forças de coesão universal, cujo único sujeito e protagonista é o todo da humanidade, o gênero humano, que se desdobra na inesgotável multiplicidade e diversidade de indivíduos reais. O pensamento, a vontade e o sentimento representam, na unidade do seu conjunto, os poderes fundamentais, a “essência absoluta” de que o homem não se pode privar nem ser privado sem gerar a incompletude e o empobrecimento da sua própria identidade³².

Na *Essência do Cristianismo*, Feuerbach conclui, portanto, que é somente pela conexão do homem com a natureza e com a sua própria essência que ele consegue ultrapassar a barreira do subjetivismo-egoísta proposto pela religião cristã. Considerando que a religião separa e aliena o homem de sua própria essência. A proposta feuerbachiana ao apresentar essa obra é desvelar a obscuridade da essência da religião através do esclarecimento da razão. Para que o homem, após o conhecimento da religião adquira a sua autonomia e liberdade.

31 SERRÃO, Adriana Verissimo. Pensar Feuerbach: colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de a Essência do cristianismo (1841-1991). Da razão ao homem ou o lugar sistemático de a Essência do cristianismo. Organização de José Barata-Moura, Viriato Soromenho Marques. Edições Colibri. Coleção Actas e Colóquios. Lisboa, 1993.

32 Idem. P.12.

No escrito, *Teses Provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach ataca radicalmente a filosofia especulativa de Hegel, acusando-a de teologia especulativa. O filósofo alemão inicia esse escrito estabelecendo uma comparação entre a lógica hegeliana e a teologia. Para ele, ambas fazem com que os homens projetem para fora de si a sua própria essência, tornando-os cindidos e alienados.

Tal como a teologia cinde e aliena o homem para voltar seguidamente a identificar com ele a essência alienada, assim Hegel multiplica e fragmenta a essência, simples e idêntica consigo mesma, da natureza e do homem, para voltar de seguida a mediatizar à força o que foi separado à força³³.

Segundo Feuerbach, o “espírito absoluto” hegeliano corresponde ao “ser transcendental” da teologia e em ambos predominam uma atitude de abstração em que a sua própria essência é lançada para fora de si. Feuerbach adverte que a filosofia que deduz o finito do infinito não consegue alcançar a realidade verdadeira e objetiva das coisas, torna-se necessário, portanto, uma filosofia que reconheça o infinito como finito.

Para ele, a nova filosofia deve começar pelo finito, pelo determinado, ou seja, pela realidade sensível. Nesse sentido, a reforma proposta por Feuerbach possui o intuito de mundanizar a filosofia, ou seja, trazê-la do céu, do seu ideal abstrato para a realidade dos homens, numa filosofia prática. Desse modo, a nova filosofia é positiva, pois corresponde ao próprio homem, o homem inteiro, com a suas sensações, pensamentos e emoções, consciente de sua própria humanidade.

A nova filosofia já não é uma *qualidade abstrata*, uma *faculdade especial*; ela é o próprio *homem que pensa* – o homem que é e se sabe como a essência autoconsciente da natureza, como a essência da história, como a essência dos Estados, como a essência da religião – o homem que é e se sabe como [260] a identidade real (não imaginária), absoluta, de todas as oposições e contradições, de todas

33 FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846). Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Centro de filosofia da universidade de Lisboa. Portugal; 2005. P 87.

as qualidades ativas e passivas, espirituais e sensíveis, políticas e sociais – que sabe que a essência panteísta que os filósofos especulativos, melhor dizendo, os teólogos, separaram do homem, que objetivaram como uma essência abstrata, não é senão a sua própria essência indeterminada mas susceptível de infinita determinação³⁴.

Nos *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach procura aprofundar os princípios estabelecidos nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Este escrito é feito por aforismos numerados, demonstrando o seu estilo assistemático. Nele, Feuerbach critica a filosofia especulativa, acusando-a de teologia racional. A sua pretensão é reconduzir a filosofia da máxima especulação suprassensível à realidade sensível, corpórea. Considerando que a nova filosofia é essencialmente prática.

A filosofia do futuro tem como tarefa reconduzir a filosofia do reino das “almas do outro mundo” para o reino das almas corporizadas, das almas vivas, de a fazer descer da beatitude do pensamento divino, desprovido de necessidades, até à miséria humana³⁵

Feuerbach inicia a sua argumentação afirmando que a tarefa da modernidade é a “realização e humanização de Deus”³⁶. Esta humanização a qual Feuerbach se refere é protagonizada de forma prática pelo protestantismo, na figura de Cristo (o Deus humano), e de forma teórica pela filosofia especulativa. Esta filosofia nada mais é que a essência de Deus racionalizada. A filosofia moderna é consumada na filosofia hegeliana e é justamente da crítica a Hegel que surge a necessidade de uma nova filosofia. Para Feuerbach, se a tradição filosófica fundamenta-se no eu pensante, no abstrato espírito consciente de si, a nova filosofia baseia-se na verdade da sensação, no

34 Idem. P. 97.

35 FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Princípios da filosofia do futuro. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Centro de filosofia da universidade de Lisboa. Portugal; 2005. P 101.

36 Idem. P.102

amor. Apenas a sensibilidade garante a certeza da existência real do ser, uma existência que é comprovada pelo outro, pelo não-eu.

Não é sozinho, é apenas a dois que se chega a conceitos, à razão em geral. São precisos dois seres humanos para gerar o homem, seja o homem espiritual seja o homem físico: a comunidade do homem com o homem é o primeiro princípio e critério da verdade e da universalidade. A própria certeza de outras coisas fora de mim é, para mim, mediada pela certeza da existência de um outro ser humano exterior a mim. Daquilo que só eu vejo, disso duvido; o que o outro também vê, só isso é certo³⁷.

De acordo com Serrão, a relação Eu-Tu está fundamentada no princípio de reciprocidade que regula a relação de todos os seres humanos. Este princípio estabelece a concepção de sensibilidade como condição de possibilidade para compreensão do outro, mesmo com todas as suas particularidades e diferenças. O princípio de sensibilidade (*Sinnlichkeit*) atribui uma expressão significativa a intersubjetividade feuerbachiana, pois o homem integral é um “ser em relação”. Cada indivíduo é concomitantemente Eu e Tu, e a sua relação baseia-se nos princípios de reciprocidade e simetria constituinte como característica fundamental do mundo humano. Contudo, esta relação se dá somente entre seres corporizados e sensíveis, uma vez que, possuem a capacidade de atuar uns com os outros.

A relação de Eu e Tu encontra-se igualmente fundada no princípio da ação recíproca que regula a relação de todos os seres. Só a sensibilidade, porque passiva e ativa, pode acolher o outro na sua alteridade irreduzível, como sujeito dotado de uma dignidade própria não determinada pelo pensamento conceptualizador. O tu é um ser real, sensivelmente dado, espontaneamente reconhecido como outro ser humano, sem que esse reconhecimento tenha de passar pela mediação de uma operação intelectual³⁸.

37 Idem. P. 144.

38 SERRÃO, Adriana Veríssimo. A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral. Fundação Calouste Gulbenkian. Fundação para a Ciência e a Tecnologia. 1999. P 205.

A nova filosofia é, portanto, a realização da teologia na antropologia. Ela tem como seu princípio de conhecimento o “homem real e integral”. Feuerbach reestabelece a unidade entre homem e natureza, cabeça e coração, pensamento e vida através do princípio de sensibilidade, criticando assim a metafísica dualista da filosofia tradicional.

O princípio máximo dessa filosofia da sensibilidade é a unidade do homem com o homem em forma de comunidade, no entanto, esta unidade se dá na “realidade da diferença de eu e tu”. Desse modo, a nova filosofia é a afirmação do homem em todos os sentidos, ela desloca a ideia de Deus e a substitui pelo homem em sua integralidade. O homem natural, sensível e consciente de si, livre da tutela da religião e capaz de organizar-se socialmente na forma de Estado. Como afirma Feuerbach: “O Estado é a totalidade da essência humana realizada, construída, explicitada (FEUERBACH. 2005. P. 100)³⁹”.

A nova filosofia tem, portanto, a tarefa de realizar o pensamento, de dar objetividade ao ser, tornando sensível o sujeito cognoscente. A virada antropológica proposta por Feuerbach configura-se como uma determinação dessa nova filosofia que apresenta através do princípio de sensibilidade (*Sinnlichkeit*) um “projeto soteriológico” para a filosofia. Para tanto, Feuerbach parte da crítica da filosofia especulativa, centrada na identidade entre pensar e ser, para a realização do pensamento na realidade sensível, corpórea. O projeto antropológico feuerbachiano pretende reestabelecer no homem essa unidade entre ser e pensar. E enquanto na velha filosofia (a filosofia moderna) o ponto de partida foi o “penso, logo existo” cartesiano que reduzia o homem a um ser abstrato, a nova filosofia (a filosofia da sensibilidade) inicia-se com o ser real, “o ser corpóreo em sua totalidade”. A nova filosofia, portanto, é a “dissolução e realização completa da teologia na antropologia”⁴⁰.

39 FEUERBACH, Ludwig. Teses Provisórias para a reforma da filosofia. Trad. Adriana V. Serrão. Filosofia da sensibilidade: Escritos de (1839-1846). 2005.

40 AMENGUAL, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 208.

CAPÍTULO 2 - A VIRADA ANTROPOLÓGICA DA FILOSOFIA

La mayor aspiración de Feuerbach fue la de transformar la filosofía absoluta del espíritu en una filosofía humana del hombre. Sin embargo, no se trataba actualmente (1843) de “presentar” al hombre de un modo positivo, sino de “arrancarle” su cubierta idealista. La tarea consistía en esto: “derivar de la filosofía de lo absoluto, es decir, de la teología(filosófica), la necesidad de la filosofía del hombre o de la antropología, y a través de la crítica de la filosofía divina, fundamentar la de la humana”. Ahora correspondía hacer del hombre una cuestión de la filosofía, y a la filosofía, cuestión de la humanidad⁴¹.

2.a. A crítica de Feuerbach à filosofia especulativa

O texto *Para a Crítica da filosofia de Hegel*, além de ser uma crítica ao pensamento sistemático hegeliano também constitui-se como uma reflexão acerca da natureza da filosofia. Inicialmente, a crítica feuerbachiana parte do pressuposto de que a filosofia hegeliana é considerada como filosofia absoluta, realizada, ou seja, “a própria filosofia”. Para Feuerbach, a filosofia de Hegel é caracterizada pelo elemento da diferença, pois ele estabelece e apresenta as diferenças mais patentes seja da filosofia, das religiões, de épocas e culturas diversas.

41 Karl LÖWITH. De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. 2008. P. 401. Tradução: a maior aspiração de Feuerbach foi a de transformar a filosofia absoluta do espírito na filosofia humana do homem. No entanto, não se tratava atualmente (1843) de “apresentar” o homem de um modo positivo, mas de “rasgar” sua cobertura idealista. A tarefa consistia nisto: “derivar da filosofia do absoluto, quer dizer, da teologia (filosófica), a necessidade da filosofia do homem ou da antropologia, e através da crítica da filosofia divina, fundamentar a da humana”. Agora correspondia fazer do homem uma questão da filosofia, e a filosofia, questão da humanidade.

Contudo, o elemento da identidade, aquilo que configura-se como comum torna-se secundário, visto que o elemento da diferença que realiza-se progressivamente e de forma ascendente possui primazia no método hegeliano. Esta filosofia tem por forma de intuição exclusivamente o tempo, e não semelhantemente o espaço, isso demonstra aspectos de subordinação e sucessão, mas não de coordenação e coexistência. Neste sentido, o último grau de desenvolvimento da natureza é sempre a absolutidade, a totalidade, mas sendo esta uma existência “temporal determinada” com aspectos particulares, não pode incorporar em si outras existências sem prejudicar a sua autonomia.

Segundo Feuerbach, na natureza tempo e espaço estão correlacionados, os seus graus de desenvolvimento não possuem apenas um significado histórico, são, portanto, momentos da totalidade simultânea da natureza e não de uma totalidade particular. Diferentemente do que ocorre com o espírito hegeliano que apenas mostra-se na sua intuição e trata com a história.

Para Feuerbach, a filosofia hegeliana é particular e determinada, pois esta encontra-se marcada por uma época determinada, com um contexto histórico-filosófico temporal determinado. E apesar de diferenciar-se das filosofias precedentes por causa do rigor da sua cientificidade, universalidade e profundidade de reflexão, não deixam de relacionar-se e estar situada em um cenário filosófico determinado. Desse modo, cada filosofia inicia-se com um pressuposto e apesar da filosofia hegeliana apresentar-se a si mesma como desprovida deste, ela possui um pressuposto particular, contingente em si mesmo. Diferentemente dos pressupostos “necessários racionais”.

Hegel começa a sua filosofia com o ser puro, ou seja, com o puramente indeterminado, com o começo propriamente dito, ou melhor, com o conceito de ser. Contudo, será esse começo universal e necessário? Essa é a indagação proferida por Feuerbach ao questionar a determinação da filosofia hegeliana. Para Feuerbach, a forma sistemática de pensar não constitui o pensar em si, mas é apenas uma forma de exposição do pensar. Assim, o que é posto como começo configura-se primeiramente como indeterminado, até então nada se sabe dele, apenas quando o objeto do pensamento é exposto ele se torna

conhecido, pois sendo o começo indeterminado o decurso da sua progressão é a sua determinação, demonstrando assim aquilo que é posto como começo.

Feuerbach entende o pensar como uma “atividade imediata” devido à particularidade do pensamento, uma vez que esta é uma “atividade própria” de cada indivíduo. Como afirma o pensador alemão: “Ninguém pode pensar por mim; eu convenço-me da verdade de um pensamento apenas através de mim mesmo”. (FEUERBACH. P.50. 2005). Neste sentido, o entendimento estabelece-se como o fundamento, o *a priori*, em que tudo se refere e retorna. A filosofia apenas pressupõe o entendimento, ela limita-se apenas a determiná-lo e não a fundá-lo. Desse modo, ao demonstrar um pensamento, mostra-se efetivamente que aquilo que é dito é realmente verdadeiro, tendo na exteriorização do pensamento a sua própria fonte originária. Por isso, o pensamento deve manter uma relação com a experiência, com o empírico.

Dentro desse escopo, para que o significado da demonstração seja realmente apreendido torna-se necessário considerar o significado da linguagem. O elemento da linguagem configura-se, na visão feuerbachiana, como a “realização do gênero, a mediação do Eu com o Tu”, objetivando estabelecer a unidade do gênero em detrimento do isolamento individual.

Qualquer demonstração não é por isso uma mediação do pensamento no e para o próprio pensamento, mas uma mediação através da linguagem entre o pensar, *na medida em que é meu*, e o pensar do *outro*, *na medida em que é o dele* – onde dois ou três estão reunidos em meu nome, aí estou eu, [29] a razão, a verdade no meio de vós -, uma mediação do Eu e do Tu com vista ao conhecimento da identidade da razão, ou uma mediação graças à qual eu atesto que o meu pensamento não é meu mas pensamento em si e para si, que por isso pode ser, tanto o quanto o meu, o pensamento do outro⁴².

Sob essa perspectiva, os modos de demonstração e raciocínio não são referências do pensamento que se fecha em si mesmo ou “formas da razão em si”, mas são formas de comunicação, modos de expressão em referência ao outro. É por isso que a exposição da filosofia deve ser ela mesma didática, ou

42 FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846). Para a crítica da filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Centro de filosofia da universidade de Lisboa. Portugal; 2005. P 52.

melhor, filosófica e como tal sistemática. Ao expor um pensamento sistematicamente, esta exposição recebe um valor em si e por si mesmo. Contudo, a crítica feuerbachiana ao sistema hegeliano consiste em sua transformação da forma em essência, do “fim relativo no fim último”, na tentativa de comprimir o próprio entendimento num sistema.

Segundo Feuerbach, o sistema deveria ser como a razão, a atividade imediata deveria ser absorvida na atividade mediata e a exposição nada deveria pressupor, deveria apenas esvaziar-se de si mesmo. Como afirma Feuerbach: “O sistema hegeliano é a auto-alienação absoluta da razão – a qual, entre outras coisas, se exprime nele objetivamente pelo fato de o seu direito natural ser o mais puro empirismo especulativo” [...] (FEUERBACH. P. 55. 2005).

Feuerbach acusa Hegel de comprimir tudo na demonstração sistemática, de “abstrair da preexistência do entendimento”, de não recorrer ao nosso entendimento, culminando num formalismo exacerbado e no desprezo pela subjetividade. A filosofia de Hegel é, neste sentido, o ápice da “filosofia sistemático-especulativo”. É assim, pois que se apresenta a fundamentação do começo da lógica. Tudo deve ser restringido e resolvido na exposição, ela deve, portanto, estabelecer um começo absoluto. Mas, é justamente nesse âmbito que se mostra o limite da demonstração. Uma vez que o pensar antecede a exposição do próprio pensar.

De acordo com o pensador alemão, a exposição é em si e para si mesma o mediato e conseqüentemente o primeiro nela não é um imediato, mas sim um posto, um mediado. O primeiro, neste caso, é determinado pelo próprio pensamento, são por isso, “certas em si mesmas e independentes da filosofia” que encontram-se exposta e esclarecida de forma temporal.

Feuerbach propõe neste escrito, uma filosofia sem pressupostos, capaz de duvidar de si mesma e que é produzida a partir da sua contradição; ele propõe para o começo da filosofia uma não-filosofia baseada no seu oposto. Diferentemente do que ocorre na filosofia moderna que normalmente começa consigo mesma, sem o seu contrário. Neste aspecto, pode-se observar a crítica de Feuerbach ao logocentrismo hegeliano e também a modernidade filosófica que concebe como verdade imediata a sua própria filosofia.

Kant foi crítico em relação à velha metafísica, mas não crítico em relação a si mesmo. Fichte pressupôs a filosofia kantiana como verdade. Nada mais quis do que elevá-la à ciência, ligar o que em Kant permanecia separado, derivá-lo de um princípio comum. Igualmente Schelling pressupôs, por um lado, a filosofia de Fichte como verdade constituída, por outro, ele é, em oposição a Fichte, o restaurador de Espinosa. Hegel é o Fichte mediatizado por Schelling⁴³.

A filosofia hegeliana, de igual modo, começou com o pressuposto da identidade absoluta, esta ideia era, para ele, uma verdade indubitavelmente objetiva, uma verdade absoluta que encontra-se acima de toda e qualquer forma de crítica ou ceticismo. No entanto, esta ideia do absoluto analisada na sua significação positiva, configura-se apenas como a oposição entre a ideia de objetividade e a ideia de subjetividade.

De semelhante modo, a filosofia da natureza também começou com uma forma invertida de idealismo. Segundo Feuerbach, no idealismo já havia uma identidade entre sujeito e objeto, entre “espírito e natureza”. Contudo, apesar do idealismo apresentar esta identidade, a natureza apresenta-se como objeto, como “o posto pelo espírito”. Era necessário, portanto, o idealismo libertar a natureza do seu próprio eu, devolver a sua existência autônoma, para assim estabelecer a sua identidade com a filosofia da natureza.

Também o idealista via na natureza vida e razão, mas apenas como a sua própria vida, como a sua própria razão; o que ele via nela tinha sido ele próprio a introduzir; por isso, o que ele dava à natureza voltava a recuperá-lo para si próprio: a natureza é o eu objetivado, o espírito intuído por si mesmo fora de si⁴⁴.

Segundo Feuerbach, na filosofia da natureza essa identificação entre espírito e natureza foi incorporando uma significação idealista, pois esta filosofia precisou começar pela objetividade para assim alcançar a subjetividade. Esse deve ser o pressuposto da filosofia: “fundar uma

43 Idem. P. 59.

44 Idem. P. 65

inteligência a partir da natureza”⁴⁵. A filosofia da natureza pode ser considerada como uma ciência não de um objeto contrário ao eu, mas de um objeto que é ele mesmo, simultaneamente, o próprio “sujeito-objeto”. Neste sentido, a filosofia da natureza pode ser entendida como idealismo também, visto que a relação entre sujeito e objeto no conceito de natureza representou a superação desta cisão no idealismo. Desse modo, enquanto é natureza o seu conceito corresponde à objetividade e enquanto é espírito refere-se a sua subjetividade.

O idealista dizia à natureza: tu és o meu alter ego, o meu outro eu; só que ele acentuava apenas o eu, de modo que o sentido do seu discurso era o seguinte: tu és a emanção, o reflexo de mim mesmo, por ti mesma não és nada de particular; a filosofia da natureza dizia a mesma coisa, mas acentuava o alter: ela é certamente o teu eu, mas o teu outro eu, por isso é um eu real por si, distinto de ti⁴⁶.

Diante do exposto, Feuerbach critica a filosofia de Hegel, pois esta defende um pensar autossuficiente, um pensar “por si mesmo”, carente de realidade e de sensibilidade. Feuerbach, por sua vez, procura reconduzir a filosofia a uma subjetividade intersubjetiva direcionada ao outro, sendo esta realizada no gênero humano.

2.b. A crítica da religião e a virada da filosofia para o humano

Feuerbach expõe em seus primeiros escritos uma crítica radical a uma subjetividade imersa na interioridade humana, fundada pelo cristianismo e que foi adotada na modernidade filosófica. Esse subjetivismo religioso transformou-se, por sua vez, no individualismo moderno, no absoluto “sentimento de si” presente na filosofia especulativa alemã. Neste sentido, Feuerbach não apenas critica a religião e a filosofia de sua época, mas também propõe em seu projeto

45 Idem. P. 66

46 Idem. P. 65

filosófico uma inovadora concepção de subjetividade alicerçada no altruísmo, na relação eu-tu.

O pensador alemão se propõe a recuperar no homem a sua essência genérica, comunitária ao tomar para si os atributos divinos que na verdade pertenceriam ao gênero humano. Esta “essência genérica (*Gattungswesen*)” passa então a ser o fundamento normativo para a constituição moral, social, cultural e política do homem. Feuerbach pretende superar o pensamento especulativo abstrato da filosofia tradicional, para um pensar sensível, exterior, aberto à alteridade e comprometido com a prática, procurando reestabelecer no homem a sua concretude e integralidade antes suprimida pela religião. Considerando que, para ele, o ser real é apreendido pela sensibilidade e esta mesma sensibilidade envolve tanto o sujeito como o objeto, e é justamente nessa duplicidade objetiva e subjetiva que pode-se observar o “existir como um coexistir”. De maneira que, o sujeito através da afetividade é transformado num eu-tu, um sujeito que habita o mundo e relaciona-se com os outros, estabelecendo-se assim uma comunidade efetiva. Como afirma Serrão:

É a afetividade, que transforma cada sujeito num Eu e Tu, isto é, num ser habitando o mundo com os outros, que alarga a simples coexistência em verdadeira convivência e funda uma comunidade de vida conjuntamente exercida. O sensualismo é o único fundamento possível do altruísmo⁴⁷.

Em sua obra, a *Essência do Cristianismo*, Feuerbach apresenta, de outro lado, uma crítica radical à secularização e decadência da religião cristã. Para ele, o cristianismo moderno encontra-se empobrecido, indigno de uma reflexão filosófica. De modo que a forma mais eficiente para abalar os seus alicerces seria um ataque a sua gênese, isto é, ao cristianismo primitivo para assim desvelar o verdadeiro segredo da religião, a saber, a sua essência antropológica. A postura de Feuerbach em relação ao cristianismo e a teologia não é crítica apenas, em sentido negativo, mas sim “genético-crítica”. O que

47 Adriana Verissimo SERRÃO. O princípio da Sensibilidade. 2005, p. 16. Um breve texto de apresentação para a obra, LUDWIG FEUERBACH. Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846). Uma coletânea de textos de Feuerbach traduzidos pela profª Adriana Serrão.

significa dizer que há uma grande preocupação por parte do filósofo em resgatar do cristianismo a sua verdadeira essência.

Dentro dessa concepção, a crítica de Feuerbach à secularização do cristianismo e conseqüentemente à modernidade tem como base o caráter ilusório e subjetivista aí presentes, proporcionado pela elevação acentuada do homem individual, do sujeito como absoluto, livre e autônomo. Dessa forma, a sua “revolução antropológica” tem como intuito resgatar a essência *genérica* do homem, ou seja, a “realidade subjetiva do gênero” que encontra-se deturpada pela religião e pela filosofia especulativa, pelo idealismo.

Neste sentido, o pensador alemão observa que religiões monoteístas como o cristianismo e o judaísmo estão fundamentadas em uma arbitrária subjetividade egoísta. Ele apresenta assim, a doutrina da criação a partir do nada como o ápice do princípio da subjetividade na religião cristã, visto que o momento da criação configura-se como um “produto da vontade” divina em que o princípio e o fim do mundo estão determinados. Em que a existência ou não existência do universo encontra-se condicionada ao ato da vontade absoluta e subjetiva da divindade. Sob essa perspectiva, a criação “*ex-nihilo*” expressa a onipotência arbitrária da subjetividade e a existência instável do universo. Dessa forma, esta doutrina pode enquadrar-se no âmbito dos milagres, que por sua vez, identifica-se com a concepção de providência. O milagre da criação a partir do nada e, conseqüentemente, a doutrina da providência, subordinam todas as leis da natureza à força arbitrária da vontade divina.

Assim como no cristianismo, a doutrina da criação “*ex-nihilo*” constitui-se como fundamento também para a religião judaica, essencialmente caracterizada, segundo Feuerbach, pelo egoísmo. Esta doutrina concebe a natureza como um simples objeto da vontade, nela a natureza encontra-se sujeita as vontades e necessidades humanas, e, sob essa perspectiva, é entendida apenas em sentido prático-utilitário. Assim como afirma Feuerbach:

Ora o utilitarismo é a intuição essencial do judaísmo. A fé numa providência divina particular é a fé característica do judaísmo, a fé na providência é a fé no milagre; mas a fé no milagre só existe onde a

Natureza é vista apenas como um objeto do arbítrio, do egoísmo que usa justamente a Natureza apenas para fins arbitrários⁴⁸.

Diferentemente da religião cristã e do judaísmo, a postura do paganismo, dos gregos, em relação à natureza apresenta-se de forma diferenciada, pois, para eles, a natureza é constituída como fim e fundamento de si mesma e como parte constituinte da essência humana. Sob esse aspecto, a relação do homem com a natureza ocorre de forma teórica, ou seja, de modo contemplativo e harmonioso com o mundo. É justamente por essa concepção de natureza que Feuerbach demonstra inclinação. De acordo com o pensador alemão, “o egoísmo é essencialmente monoteísta”, pois tem como única finalidade ele próprio, o exacerbado e intolerante sentimento de si, que torna o homem limitado em sentido teórico.

Sob essa perspectiva, Feuerbach critica não apenas a religião, mas também a filosofia especulativa. Visto que a modernidade absorve do cristianismo a sua postura individualista, o absoluto sentimento de si que aliena o homem de si mesmo. Em seu texto “*Para a crítica da filosofia de Hegel*”, o pensador alemão critica o caráter abstrato, absoluto e subjetivista do idealismo alemão que acentua de forma elevada o “Eu”, o sujeito autônomo e consciente de si, subjugando assim a própria natureza ao “eu absolutizado”. A arbitrariedade da criação “ex-nihilo” demonstra o caráter subjetivista-egóico e anti-naturalista expresso nessa doutrina o que acabou repercutindo sobre a modernidade idealista. Como afirma Feuerbach:

Também o idealista via na natureza vida e razão, apenas como a sua própria vida, como a sua própria razão; o que ele via nela tinha sido ele próprio a introduzir; por isso, o que ele dava à natureza voltava a recuperá-lo para si próprio: a natureza é o eu objetivado, o espírito intuído por si mesmo fora de si. O idealismo era já uma identidade de sujeito e objeto, de espírito e de natureza, mas de um modo tal que

48 FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo*. P. 135. Apresentação e tradução de Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição: 2002. Esta edição é uma reprodução da edição de 1994. Esta obra foi publicada originalmente em 1841. Prefácio da 2ª Edição (1843). Tradução Original alemão, *Das Wesen Christentums*, de Ludwig Feuerbach, baseada na edição crítica de Werner Schuffenhauer, Berlim.

nesta unidade a natureza apenas significava o objeto, o posto pelo espírito⁴⁹.

Sob essa perspectiva, Feuerbach critica a concepção do nada hegeliano interpretando-o como total “ausência de pensamento”, isto é, como a “negação do pensar” que como uma ilusão envolve uma atitude vazia da vontade. De modo que a criação a partir do nada torna-se inconcebível já que o nada nega a si mesmo. Segundo Feuerbach, o nada como o oposto do ser não passa de um produto da imaginação. Esta oposição entre ser e nada não é uma oposição metafísica, ela recai sob o domínio do determinado, “*na relação do ser singular com o ser universal, do indivíduo*⁵⁰”. Contudo, esse indivíduo somente representa e reflete o gênero, considerando-se que o indivíduo que reflete é justamente o indivíduo que tem em si a consciência do gênero. Neste caso, o gênero mostra-se como “a indiferença relativamente ao indivíduo singular”.

O nada é o absolutamente desprovido de pensamento e de razão. O nada não pode de modo algum ser pensado, porque pensar é determinar, como o próprio Hegel afirma; por consequência, se o nada fosse pensado, seria determinado, logo já não seria nada⁵¹.

Feuerbach, portanto, refuta este princípio de subjetividade presente no cristianismo, no judaísmo e sucessivamente no idealismo alemão e remete sua reflexão para um ponto de vista materialista comunitário e afetivo. Dentro desse escopo, o autor promove na modernidade filosófica uma virada antropológica que enfatiza em sua filosofia a essência genérica dos homens e não o homem individual. De modo que a consciência do gênero corresponde à presença efetiva de uma dualidade na vida humana, isto é, interior e exterior, e assim o homem é capaz de ser para si mesmo, concomitantemente, eu e tu. Esta

49 FEUERBACH. Ludwig. Para a Crítica da Filosofia de Hegel. 2005. P. 65. Trad. Adriana Verissimo Serrão.

50 _____ Para a Crítica da Filosofia de Hegel. 2005. P. 74.

51 FEUERBACH. Para a Crítica da Filosofia de Hegel. 2005. P. 70

virada antropológica ocorre num rumo materialista, natural, sensualista e altruísta em que o homem toma para si os predicados atribuídos à divindade. Através dessa inversão dos predicados divinos, Feuerbach pretende mostrar que, ao afirmarmos qualquer um dos atributos divinos, afirmamos a nós mesmos, de forma indireta, na religião, pois no cristianismo, a consciência do objeto é no fundo uma autoconsciência.

Feuerbach propõe para a secularizada modernidade filosófica uma “ética da alteridade” onde o homem é posto no lugar de Deus, com o abandono do egoísmo subjetivista cristão para que assim o outro possa assumir o lugar do eu. Promovendo um resgate da essência genérica humana, deformada pelo cristianismo e pela filosofia especulativa e colocada agora por Feuerbach como fundamento normativo universal. Segundo ele, o princípio – naturalista e materialista - da sensibilidade é o fundamento para a alteridade, pois, ao envolver tanto o subjetivo como o objetivo, e ao exercer uma capacidade de alternância entre atividade e passividade, possibilita a compreensão do outro e de suas vicissitudes.

Esta relação de reciprocidade é característica da esfera humana, da realidade dos sentidos, pois somente um ser sensível é capaz de objetivar-se passivamente transformando-se de um “eu” em um “não-eu”, ou seja, num tu. Esta relação envolve um princípio de unidade de eu e tu em que o indivíduo é capaz de reconhecer-se através de uma relação intersubjetiva com o outro numa “dialética do altruísmo”, na qual o sujeito pode ser entendido como “um ser em relação”, enfatizando a concepção de que “o existir é um coexistir”. Como afirma Feuerbach, em seu texto, *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843):

O homem singular por si não tem em si a essência do homem, nem como ser moral, nem como ser pensante. A essência do homem está contida unicamente na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade que todavia se apoia unicamente na realidade da diferença de eu e tu⁵².

52 FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. 2005. P. 154. Tradução: Adriana Serrão

Contudo, é somente na sensibilidade afetiva, no sentimento, no amor, que o indivíduo ascende a uma ética altruísta. Estabelecendo assim um vínculo comunitário, uma vez que apenas pelo sentimento é que indivíduos diferentes podem concorrer para um mesmo fim. Por isso, Feuerbach afirma que o amor é materialismo, pois este é atividade sensível, real, existente. De modo que, o amor por possuir um caráter universal, autônomo, por ser uma das perfeições que constituem a essência humana possui a primazia dentre todos os sentimentos.

Segundo Feuerbach, o amor é a evidência do ser, é a comprovação ontológica da existência de um outro, isto é, um não-ser, legitimada por uma reciprocidade amorosa. Contudo, esta relação afetiva amorosa ocorre somente entre seres semelhantes na realidade do gênero humano, ou seja, “no amor do homem pelo homem”. Como afirma Feuerbach: “O amor identifica o homem com Deus, Deus com o homem e, por isso, o homem com o homem⁵³”.

Sob este ponto de vista, Feuerbach elimina o caráter ilusório de um Deus pessoal e transcendental estabelecido pela religião cristã para pôr no seu lugar uma concepção natural-humanista em que os predicados, isto é, os valores naturalmente pertencentes à essência humana (que foram atribuídos à divindade), sejam resgatados em sua essência genérica, tornando os indivíduos autônomos e desalienados. Trazendo assim uma luz sobre a relação Eu-Tu, a relação que se estabelece como abertura para outro na realidade sensível, tornando concreto o vínculo comunitário. Por isso, a antropologia feuerbachiana marca o desvelamento da teologia e de suas representações dogmáticas, seu “ateísmo” nada mais é que um ateísmo antropológico, pois ele nega a divindade enquanto atributo, mas coloca no lugar de Deus o homem-valor enquanto gênero.

53 FEUERBACH. A Essência do Cristianismo. 2002. P. 301.

CAPÍTULO 3 – SUBJETIDADE E CRÍTICA DA RELIGIÃO

La subjetividad se há mostrado presente y activa en toda la esfera y elementos de la religión; precisamente por ello es un terreno difícil de delimitar, pues en él Feuerbach es muy pródigo en aducir material, fenómenos, actitudes, hechos, interpretaciones, afirmaciones religiosas y en presentar con especial riqueza de dimensiones y puntos de vista entre los que se mezclan la crítica y la admiración, la poesía y la ironía, la exaltación y la caricatura, y siempre con agudas observaciones aunque también a veces exageradamente parciales⁵⁴.

3.a. A subjetividade sem limites do cristianismo

Na *Essência do Cristianismo*⁵⁵ Feuerbach empreende uma análise hermenêutica acerca da religião, mais precisamente, o cristianismo. Através desse procedimento, ele procura não apenas criticar, mas revelar em sua origem a verdadeira significação da religião, o seu real conteúdo para assim legitimar o seu ateísmo antropológico. Sua crítica ao subjetivismo cristão mostra que o ponto de vista da religião origina-se na mais profunda intimidade humana e revela apenas a potência dos seus próprios desejos e sentimentos. De maneira que, ao criar uma ordem transcendental distinta da realidade

54 AMENGUAL, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 112. Tradução: A subjetividade mostra-se presente e ativa em todas as esferas e elementos da religião, precisamente por isso é um campo difícil de delimitar, visto que em Feuerbach é muito pródigo em argumentar material, fenômenos, atitudes, fatos, interpretações, afirmações religiosas e em apresentar com especial riqueza de dimensões e pontos de vista entre os quais se mesclam a crítica e a admiração, a poesia e a ironia, a exaltação e a caricatura, e sempre com observações afiadas, mas também, por vezes, excessivamente parciais.

55 FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo*. Apresentação e tradução de Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2º edição: 2002. Esta edição é uma reprodução da edição de 1994. Esta obra foi publicada originalmente em 1841. Prefácio da 2º Edição (1843). Tradução Original alemão, *Das Wesen Christentums*, de Ludwig Feuerbach, baseada na edição crítica de Werner Schuffenhauer, Berlim.

sensível, a religião estabelece um mundo sobrenatural com determinações, atributos e imagens do mundo sensível e da própria essência humana, mas que foi projetado para fora de si em um grau absoluto e altamente elevado. Como afirma Serrão:

A religião é assim como que uma longa efabulação que nunca tem fim, um imenso sonho contínuo e de olhos abertos, uma “inversão da consciência acordada” [...], uma analogia utilizada com frequência para acentuar o ensimesmamento de uma subjetividade aprisionada no mundo interior de suas próprias criações, as quais lhe aparecem contudo como se fossem seres reais dotados de existência autônoma: “ A religião é um sonho no qual as nossas próprias representações surgem como seres fora de nós.”⁵⁶

Nesta obra, Feuerbach apresenta uma crítica radical à secularização e decadência do próprio cristianismo. Este escrito encontra-se dividido em três partes, além de seus prefácios. Na introdução o autor apresenta uma análise acerca da essência verdadeira do fenômeno religioso, construindo a sua argumentação acerca da identificação da essência humana com a essência divina em conformidade com a trindade absoluta do homem: o entendimento, a vontade e o coração. Na primeira parte, que tem como título, *a religião no seu acordo com a essência do homem*, o filósofo alemão expõe hermeneuticamente os aspectos antropológicos da religião revelando o seu caráter positivo. Já na segunda parte intitulada, *a religião em sua contradição com a essência do homem*, ele apresenta uma rigorosa crítica à essência falsa ou teológica da religião,

A introdução da *Essência do Cristianismo* divide-se em dois capítulos. No primeiro capítulo, Feuerbach argumenta sobre *a essência do homem em geral* e, no segundo, trata da *essência da religião em geral*. O filósofo alemão inicia o primeiro capítulo com uma análise acerca da consciência humana como elemento essencial para estabelecer a distinção entre o homem e o animal. Contudo, a análise que Feuerbach empreende acerca da consciência refere-se

56 SERRÃO, Adriana Verissimo. A Humanidade da Razão. Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral. 1999. P. 64.

à consciência não em sentido simples, popular, mas em seu sentido rigoroso, próprio e infinito tendo como objeto a essência genérica do homem. De modo que, a consciência do gênero corresponde à presença efetiva de uma dualidade na vida humana, isto é, interior e exterior, por isso o homem é capaz de ser para si mesmo, concomitantemente, eu e tu.

É na consciência de sua intersubjetividade que o homem percebe-se como parte da espécie. A sua vida interior relaciona-se com a essência universal do homem, com o seu gênero. Já o animal possui uma vida simples, sua vida interior corresponde a sua vida exterior. Feuerbach pretende demonstrar que a religião tem como pressuposto a própria consciência do homem, pois a religião possui o seu fundamento na essência humana e enquanto idêntica à consciência que o homem tem de si mesmo não passa, por sua vez, de uma autoconsciência.

Segundo Feuerbach, a essência humana é composta pela unidade de uma tríade absoluta. A razão, a vontade e o coração, estas são, pois, forças essenciais infinitas, determinações ontológicas que constituem, animam e dominam o gênero humano. A força do pensamento corresponde a iluminação do conhecimento, a força da vontade a energia do caráter ou o poder da moralidade e a força do coração é o amor. Esta é a verdadeira trindade divina que constitui a essência da humanidade aos quais é impossível opor qualquer tipo de resistência. E é justamente através desses atributos essenciais que o homem supera a sua condição de indivíduo singular para perceber-se como “ser genérico”. Como afirma Joãozinho Beckenkamp em seu texto *Seis Modernos*:

Pela razão, o homem pensa o universal, o genérico, o que diz respeito à humanidade como um todo. Pela vontade, o homem quer a si mesmo enquanto ser genérico, sacrifica a sua individualidade pelo bem do gênero humano. Pelo amor, o homem se relaciona imediatamente com os outros como partes deste todo maior que é o gênero humano.⁵⁷

57 BECKENKAMP, Joãozinho. *Seis Modernos*. Col. *Dissertatio Filosofia*. Pelotas. 2005, p. 26

Feuerbach procura ainda demonstrar através da sua análise crítica da religião uma identidade entre o sujeito e o objeto da consciência. Considerando que a principal teoria antropológica feuerbachiana afirma que “o objeto da consciência nada mais é que a sua própria essência objetivada”. Nesse sentido, Feuerbach afirma que homem é sujeito e como tal nada é sem objeto e é pelo objeto que o homem torna-se consciente de si mesmo, pois este é a manifestação da sua própria essência. Esta afirmação aplica-se tanto a objetos espirituais como a objetos sensíveis e até mesmo os mais distantes que se encontram no espaço revelam a essência do homem, remetendo-o ao “conhece-te a ti mesmo” socrático.

A objetivação da essência humana mostra que o homem não está destinado apenas a atividade prática, mas também a atividade contemplativa através da subjetividade do seu olhar sobre as coisas. Dessa forma, a consciência do pensar, do querer e do amor é sempre referente à sua própria essência e cada força essencial é verificada e confirmada imediatamente em si mesma. Como afirma Feuerbach “*a consciência é o ser-objeto-de-si-mesmo de um ser*” (FEUERBACH; 2002; p. 15). Neste sentido, a consciência de si é sempre auto-afirmação de um ser perfeito, ilimitado, por mais que o homem tente afirmar-se como finito, limitado, imperfeito, todas essas determinações são apenas ilusórias, visto que, a sua consciência tem como objeto a infinitude e a perfeição. Feuerbach afirma:

Cada limitação da razão ou, em geral, da essência do homem assenta numa ilusão, num erro. O individuo humano pode certamente e até deve - e nisto reside a sua diferença relativamente ao animal – sentir-se e reconhecer-se como limitado; mas só pode ter consciência das suas limitações, da sua finitude, porque tem como objeto a perfeição, a infinitude do gênero, seja ela objeto do sentimento, ou da consciência moral, ou da consciência pensante⁵⁸.

O segundo capítulo da introdução trata da *essência da religião em geral*, nele Feuerbach procura explicitar a relação do sujeito com o objeto religioso. Na relação com objetos sensoriais a consciência do objeto distingue-se da consciência de si, pois este encontra-se fora do homem. Contudo, na relação

58 FEUERBACH, Ludwig. Essência do cristianismo. P. 16. 2002

da consciência com o objeto religioso há uma intimidade, uma coincidência imediata com a consciência de si, pois nesse caso o objeto religioso encontra-se intrinsecamente no próprio homem. Neste sentido, percebe-se uma identidade entre a consciência e o objeto da religião.

É interessante notar que através dessa identidade, pode-se concluir que a religião não é consciência de Deus, mas sim autoconsciência. O homem substitui o lugar de Deus, assumindo assim na religião uma postura antropocêntrica, sendo este a causa e a finalidade de todas as ações divinas. Contudo, apesar da religião ser definida como autoconsciência, isso não significa que este homem religioso tenha plena consciência de sua essência, e é devido a esse fenômeno que a religião é constituída. Sendo assim, esta é definida por esse paradoxo, o da identidade entre a essência humana e a essência divina e o da diferença, que corresponde ao estranhamento do homem com a sua própria essência.

Esse estranhamento, que separa o homem de si mesmo remete-o ao estágio profundo de alienação. Esta separação entre Deus e o homem criada pela religião não é uma cisão entre dois seres essencialmente diferentes, mas é uma cisão no homem mesmo. Dessa maneira, a religião estabelece um homem contrário a si mesmo, essa separação se dá através da objetivação, visto que, tudo aquilo que é objetivado é afirmado em Deus e negado no homem:

A religião é a consciência de si, desprovida de si, desprovida de consciência, do homem. Na religião, o homem tem como objeto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objeto como uma essência diferente. A religião é a cisão do homem consigo: ele põe Deus face a si com um ser que lhe é oposto⁵⁹.

Pode-se afirmar que é desse movimento da consciência religiosa que o homem apresenta indiretamente o primeiro conhecimento de si. Ao projetar a sua essência para fora de si, antes de percebê-la como sua, torna-se para ele objeto como uma essência diferente, contudo este processo não ocorre de forma consciente. É o que demonstra o processo histórico progressivo religioso

59 Idem, p. 41.

quando observa que nas religiões primitivas o que era considerado como objetivo passa a ser reconhecido agora como algo meramente subjetivo.

Feuerbach observa ainda que, em geral, as religiões posteriores acusam as religiões precedentes de idolatria, pois estas tinham como objeto de adoração a sua própria essência. Desse modo, o homem não reconhece o objeto como sua essência e é justamente a religião posterior quem realiza este próximo movimento. Sob esse ponto de vista, cada progresso da religião representa um aprofundamento no conhecimento de si. Mas, as religiões posteriores apesar de sentirem-se superiores em conteúdo não reconhecem a identidade entre a essência humana e a essência divina e permanecem no engano de imaginar o seu objeto como algo transcendente. É justamente contra essa oposição ilusória entre o divino e o humano que Feuerbach se posiciona para desvelar o verdadeiro sentido da religião. Para tanto, torna-se necessário uma análise acurada acerca dos predicados divinos. Feuerbach afirma:

A religião, pelo menos a cristã, é a atitude do homem para consigo mesmo, ou melhor, para com a sua essência (a saber, subjetiva), mas uma atitude para com a sua essência como se fosse uma essência diferente. A essência divina nada é senão a essência humana, ou melhor, a essência do homem purificada, liberta das limitações do homem individual, objetivada, isto é, intuída e adorada como uma essência própria, diferente, distinta dele – todas as determinações da essência divina são, por isso, determinações humanas⁶⁰.

Para fundamentar a sua crítica religiosa, Feuerbach faz uso do mecanismo de conversão do predicado em sujeito e através dessa análise conclui que todas as determinações ou predicados atribuídos à divindade são essencialmente de caráter humano. De maneira que negar os predicados seria a mesma coisa que negar a própria essência e, por isso, a sua existência.

Nesse sentido, Feuerbach afirma que a necessidade do sujeito reside apenas na necessidade do predicado, a certeza da existência do sujeito procede da certeza das propriedades humanas. Por isso, o sujeito é a personificação do predicado, distinguindo-se apenas como existência e

60 Idem. P.24.

essência e, sob esse aspecto, a negação do predicado implica necessariamente na negação do sujeito. A argumentação feuerbachiana afirma a autonomia dos predicados em relação ao sujeito. O seu ateísmo antropológico conserva os predicados, enquanto promove a negação do sujeito divino substituindo-o pelo seu verdadeiro sujeito, a saber, o gênero humano.

O que eu transformo numa propriedade, numa determinação de Deus, já reconheci previamente como algo divino. Uma qualidade não é divina pelo fato de Deus a ter, mas Deus tem-na porque ela em si e para si, por si mesma, é divina, porque Deus não é Deus quando ela lhe falta. O homem – eis o segredo da religião -(...)⁶¹.

Segundo Feuerbach, todas as determinações ou predicados atribuídos à divindade são essencialmente de caráter humano. Negar os predicados é a mesma coisa que negar a própria essência e, por isso, negar a sua existência. Desse modo, afirmar a ausência de determinação ou a incognoscibilidade de Deus é uma marca da secularização da modernidade. Ao declarar esse dogma o homem justifica-se perante a consciência religiosa a falta de qualquer interesse para o conhecimento sobre a divindade, dando importância apenas à realidade sensível, negando assim o divino na prática, por suas ações e inclinações para o mundo, mas não na teoria, o que segundo o próprio teórico alemão, não passa de uma forma “sutil e astuciosa de ateísmo”.

Se se provou então que aquilo que o sujeito é reside exclusivamente nas determinações do sujeito, ou seja, que só pelo predicado é que o sujeito é para nós objeto na sua essência, também se demonstrou que, se os predicados divinos são determinações da essência humana, também o sujeito deles é de essência humana⁶².

Outra maneira de negação dos predicados é afirmar que estes não possuem uma significação objetiva acerca de Deus, mas que são como aparecem a mim. Contudo, esta distinção inconsciente entre o que Deus é em si e o que é para mim estabelece uma tensão na religião, pois é impossível saber se o que Deus é em si é diferente do que ele é para mim. Como afirma

61 Idem, p. 36

62 Idem, p. 30

Feuerbach: *“porque é justamente nesses predicados nos quais é para mim que reside, para mim, o seu ser-em-si-mesmo, a sua própria essência⁶³”* Desse modo, pode-se ter uma representação subjetiva de um objeto, mas esta representação deve corresponder à medida do gênero, assim a distinção entre ser-em-si e ser-para-mim torna-se nula, pois a medida do gênero é absoluta no homem.

Na religião, Feuerbach afirma que os predicados divinos tanto são metafísicos ou universais (onipresença, onipotência e onisciência) como também pessoais. Contudo, para a compreensão das determinações particulares da religião os predicados pessoais assumem a primazia em relação aos metafísicos. Visto que, a essência da religião é constituída pelos predicados pessoais, por isso, para o homem religioso, Deus é pessoa, é legislador, é bom, é pai dos homens, é tudo aquilo que ele julgar como adequadamente moral. Para a religião tais determinações não são representações nem imagens feitas pelo homem acerca de Deus diferente do que Ele é em si mesmo, mas verdades, realidades pertencentes à essência de Deus, por isso, segundo o autor, “a religião nada sabe de antropomorfismo”. Tal como afirma Arrayás:

La verdad y humanidad del predicado contituyen la garantía de su existencia, pues lo que el hombre admite como verdadero se lo representa inmediatamente como real y necesariamente como personal. Por eso, que Dios sea un ser personal es la condición para que su existencia se convierta de representada en real, de subjetiva en objetiva. Todas las determinaciones de la esencia divina son humanas, pero, en cuanto se atribuyen a un ser personal diferente de hombre, aparecen como determinaciones no-humanas, divinas⁶⁴.

Feuerbach observa que, para a religião, somente os atributos humanos pertencentes à essência divina são intuídos de forma positiva. Por isso, quanto mais humano Deus é em sua essência, mais acentua-se o aparente antagonismo estabelecido entre Deus e o homem, negando a si mesmo para afirmar-se na divindade. Esse estranhamento na essência humana gera alienação e, conseqüentemente, uma pseudo-humilhação. É por isso que esta

63 Idem, p. 27

autonegação nada mais é que apenas auto-afirmação, pois tudo aquilo que o homem renuncia como humano é resgatado no divino em um nível muito mais elevado.

O teórico alemão exemplifica esse fenômeno através do voto de castidade de monges e freiras, que abdicam do amor real, mas que esperam ter como recompensa no céu o amor ideal representado na figura da virgem Maria e de Cristo. Perante Deus, o homem nega o seu saber, a sua vontade e o seu amor. Na verdade, tudo aquilo que o homem acha que é mais valioso e virtuoso para si ele transfere para o divino tornando-se o outro de todas as virtudes. Contudo, tudo aquilo que é negado no homem é reafirmado em Deus.

Na religião, o homem separa-se de si mesmo, mas apenas para voltar sempre ao mesmo ponto donde partiu. O homem nega-se, mas apenas para se pôr de novo, bem entendido, numa forma agora glorificada: quanto mais se rebaixa aos seus olhos, tanto mais se eleva aos olhos de Deus. E nega-se, porque o homem positivo, o positivo da humanidade é Deus; rebaixa-se porque Deus é o homem elevado. Deus é homem, por isso o homem tem de ter de si mesmo uma ideia tão depreciativa quanto possível. Não precisa de ser nada para si, porque o seu Deus já é aquilo que ele é. Deus é o seu eu, por isso ele tem de se negar. Deste modo o homem nega também o aquém, mas apenas para voltar a pô-lo, no fim, como além⁶⁵.

Nesta análise feuerbachiana acerca da humanização dos predicados divinos é possível notar o caráter significativo da sua crítica ao subjetivismo religioso. O homem ao objetivar a sua própria essência aliena-se de si mesmo, tornando-se objeto de sua própria subjetividade. A objetivação da essência

64 ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. Yoa soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra del L. Feuerbach. Universidade Pontificia de Salamanca. 1991. P. 148. Tradução: A verdade e humanidade do predicado constituem a garantia de sua existência, pois o que o homem admite como verdadeiro é representado imediatamente como real e necessariamente como pessoal. Portanto, que Deus seja um ser pessoal é a condição para que sua existência se converta de representada em real, de subjetivas em objetivas. Todas as determinações da essência divina são humanas, mas, em quanto se atribuem a um ser pessoal diferente do homem, aparecem como determinações não humanas, divinas.

65 FEUERBACH, Ludwig. Essência do cristianismo P. 218-219. 2002

humana no cristianismo estabelece uma cisão do homem consigo mesmo, com o outro e com a natureza. Considerando que *“quanto mais subjetivo é Deus, tanto mais o homem se aliena da sua subjetividade⁶⁶”*. A argumentação feuerbachiana demonstra que a religião ou mais precisamente a teologia encontra nessa suposta contradição entre o negativo e o positivo, entre o finito e o infinito, o alimento ideal para o fortalecimento dos seus dogmas. Contudo, a hermenêutica que Feuerbach empreende acerca da religião longe de apresentar uma oposição revela que na interpretação adequada dos dogmas teológicos há justamente uma identificação entre a essência humana e a essência divina.

De acordo com Amengual, a falsa subjetividade da religião apresenta algumas determinações. A primeira corresponde ao caráter ilusório que despreza as leis da razão e as leis da natureza. O aspecto ilusório proporcionado pela subjetividade religiosa rejeita a objetividade do mundo, construindo para si um “mundo ideal”. Desse modo, o sentimento e a imaginação correspondem à ausência de determinação do mundo objetivo, natural. O que configura-se como a “primeira determinação da pura subjetividade”⁶⁷. Esta falta de determinação exterior encontra-se relacionada a uma indeterminação interior proporcionada pelo exagero da sua própria subjetividade. De maneira que o religioso, antes definido por uma atitude sobrenatural e de total oposição à natureza, agora é determinado pelo ânimo e pelo sentimento. Como afirma Amengual:

El egoísmo, propio del judaísmo, há sido espiritualizado en subjetividad por el cristianismo; ya no se busca el placer terreno sino la bienaventuranza celestial. Entonces Dios ya no es tanto el creador como el amor que colma nuestros deseos, nuestras necesidades del ánimo (Gemüt) y del corazón. Dios es la expresión de la soberanía del ánimo (Gemüt) humano; expresión de la soberanía del ánimo es un poder absoluto que tiene validez y realidad objetiva. Así Feuerbach

66 Idem, p. 37.

67 AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo.* Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 107.

cree poder caracterizar el ánimo (*Gemüt*) como la esencia misma del cristianismo⁶⁸.

A segunda determinação da subjetividade ilimitada é o acosmismo. Ela consiste em não se deixar determinar pelo mundo, pois “o mundo é a primeira limitação da subjetividade”. Para exemplificar esta determinação Amengual faz referência à interpretação feuerbachiana da concepção da criação *ex-nihilo* do mundo exposta na *Essência do cristianismo*. Nela, Feuerbach chega a seguinte conclusão: a criação *ex-nihilo* nada mais é que um “capricho”, uma vontade individual arbitrária que despreza as leis da razão e da natureza. De maneira que ao aceitar esta concepção cristã de criação do mundo a partir de uma vontade arbitrária e que não se sustenta em si e por si mesma, aceita-se uma posição que encontra-se alicerçada apenas na subjetividade.

A terceira determinação da subjetividade é o personalismo que refere-se a “perda da consciência do gênero pela identificação imediata do gênero e indivíduo, tornando o indivíduo absoluto”⁶⁹. De acordo com Amengual, a subjetividade ilimitada inclina-se para uma afirmação absoluta do indivíduo em que dispensa os limites da razão e da natureza, esquecendo-se que faz parte da totalidade do gênero. Esta afirmação identifica em sua subjetividade indivíduo e o gênero, mas o indivíduo é elevado a um grau absoluto. Como Amengual afirma: “Em Dios se manifiesta siempre y de manera prototípica las concepciones de la religión. Así en el Dios personal se resumen las determinaciones de esta subjetividad ilimitada⁷⁰” (AMENGUAL. P. 111. 1980).

A questão da subjetividade é uma temática de grande relevância para a compreensão do fenômeno religioso. Segundo Amengual, a subjetividade ilimitada é o princípio que fundamenta todo o universo religioso e do qual fazem

68 Idem. P. 108. Tradução: O egoísmo, próprio do judaísmo, tem sido espiritualizado na subjetividade pelo cristianismo; já não se busca o prazer terreno, mas a bem-aventurança celestial. Então, Deus já não é tanto o criador como o amor que enche nossos desejos, nossas necessidades do sentimento (*Gemüt*) e do coração. Deus é a expressão da soberania do sentimento (*Gemüt*) humano; expressão da soberania do sentimento é um poder absoluto que tem validade e realidade objetiva. Feuerbach acredita poder caracterizar o sentimento (**Gemüt**) como a essência do cristianismo.

69 Parafrazeando G. Amengual na Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. P.103. 1980.

parte alguns elementos como: o sentimento, a imaginação, a fantasia entre outros. Neste sentido, Feuerbach explica a religião como uma subjetividade absoluta, assim como fez Hegel com a filosofia. Ao estabelecer uma correspondência entre a teologia e a antropologia baseando-se numa subjetividade ilimitada Feuerbach procura estabelecer também uma correspondência entre o “mundo religioso e o seu sujeito humano”. Feuerbach, portanto, identifica o universo religioso com o sentimento, o coração, pois o mundo religioso é construído pelo sentimento e pela imaginação do homem.

Sob essa perspectiva, Feuerbach apresenta o cristianismo como uma atitude inconsciente do homem em relação a si mesmo, a sua própria essência. Contudo, esta essência ao ser “projetada” para fora de si converte-se em objeto de reflexão teológica e consecutivamente uma fonte ilimitada de ilusões, contradições e enganos. Desse modo, a essência divina configura-se como uma objetivação imaginativa que produz um Deus dotado de sensibilidade, contudo separado dos limites da realidade sensível, seria um Deus sensível, contudo, livre de qualquer limitação da natureza. Por isso, a fé em Deus nada mais é que a fé na verdade da imaginação humana.

Para Feuerbach, a fé caracteriza-se por uma confiança irrestrita na realidade daquilo que é subjetivo, o que contraria as leis da natureza e, conseqüentemente, a razão natural. Por isso, a essência da fé é composta por uma subjetividade ilimitada e sobrenatural, estabelecida pelo exagero do sentimento. O que a natureza e a razão negam é concedido pela fé que liberta os desejos mais íntimos da subjetividade. Na fé, o principio da dúvida é diluído, “pois para ela o subjetivo é precisamente considerado em si e para si como o objetivo, o próprio absoluto⁷¹”.

É interessante observar que Feuerbach, também apresenta a concepção luterana acerca da religião e da fé como subjetividade absoluta, considerando

70 AMENGUAL, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. Pag. 111. Tradução: Em Deus se manifesta sempre e de maneira prototípica as concepções da religião. Assim no Deus pessoal se resumem as determinações desta subjetividade ilimitada.

71 Idem, p. 152.

que Lutero apresenta ao mundo uma nova forma de cristianismo, inclinada para a reflexão e para a subjetividade, cujo desenvolvimento se dá no âmbito da consciência. Desse modo, Feuerbach empreende uma severa crítica à religião cristã, caracterizando-a como subjetividade absoluta e ilimitada. Subjetividade esta que também constitui-se como uma marca da modernidade ou da filosofia especulativa.

3.b. A paradoxal presença de Lutero nos escritos de Feuerbach

Feuerbach é um dos principais representantes das transformações ideológicas de sua época. De maneira que o estudo da religião e da teologia são centrais em sua obra e o advento da reforma protestante compõe uma importante temática para a explicitação do princípio de subjetividade presente na modernidade. Considerando que a história do pensamento alemão, algumas vezes, se confunde com o significado da religião, mais precisamente, com a contribuição da reforma para a formação dessa mesma filosofia. Como afirma Heine:

O cristianismo é a religião que temos desfrutado na Alemanha. Terei, portanto, de contar o que é o cristianismo, como se tornou catolicismo romano, como deste surgiu o protestantismo e como do protestantismo surgiu a filosofia alemã⁷².

Após a publicação da primeira edição da *Essência do Cristianismo* em 1841, ocorre um “despertar” de Feuerbach em relação a Lutero, que a partir

72 Heinrich HEINE. Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha. São Paulo: Iluminuras; 1991. P. 20

desse período passa a dedicar-se intensamente aos estudos sobre o reformador. Mas, o que moveria Feuerbach a resgatar, justamente, o “representante universal do protestantismo”, uma figura aparentemente inversa a todos os seus escritos? De acordo com algumas investigações sobre a repercussão crítica da *Essência do Cristianismo* em sua época, é possível concluir que o filósofo alemão recorre à autoridade do reformador para legitimar suas conclusões acerca da sua interpretação sobre a religião cristã em resposta a muitas críticas dirigidas a ele por teólogos protestantes.

Entre as principais críticas pode-se destacar a do teólogo J. Müller⁷³ que ataca o escrito feuerbachiano acusando-o de apresentar uma imagem equivocada, distorcida do cristianismo, principalmente na sua interpretação sobre a Reforma. A crítica de Müller acusa Feuerbach de não estabelecer as devidas distinções entre os principais desdobramentos doutrinários da religião cristã (catolicismo, luteranismo e calvinismo), apresentando assim, apenas, uma imagem católica e medieval do cristianismo⁷⁴.

Feuerbach, contudo, não demorou a responder as críticas de Müller. Em janeiro de 1842 publica no *Deutsche Jahrbücher* um texto intitulado “*Esclarecimento à recessão do meu escrito “a Essência do cristianismo”, contida nos “Estudos Teológicos e Críticos”*”. De acordo com Arrayás, as críticas de Müller parecem incomodar bastante o filósofo alemão, tanto que, em sua réplica, Feuerbach ataca o teólogo de forma radical, afirmando que ele entende e critica os seus escritos não como homem, mas sim como teólogo. Feuerbach também procura defender-se de todas as acusações de Müller, pois acredita que a razão da sua indignação está relacionada a afirmação de que o protestantismo esteja desvirtuando o cristianismo e para justificar tal afirmação cita o exemplo do celibato que era visto como um “ideal cristão de perfeição” e foi abolido do cristianismo protestante.

73 A crítica de J. Müller, teólogo protestante, é publicada na *Theologischen Studien und Kritiken*, 1.Heft (1842).

74 Sobre a crítica de J. Müller consultar ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero em la obra de L. Feuerbach*. 1991. p. 82-91.

Outra importante crítica que Feuerbach recebeu devido à repercussão da *Essência do cristianismo* foi a do teólogo Eduard Zeller⁷⁵. Zeller já conhecia a crítica de Müller a Feuerbach, contudo, diferentemente da posição de Müller que rejeitava totalmente a obra feuerbachiana, Zeller apresenta alguns aspectos de identificação em relação ao filósofo que são: a influência hegeliana em seus estudos teológicos e a sua recusa dos ideais conservadores do político e do religioso. Contudo, diferentemente de Feuerbach, Zeller defende que a religião é uma atitude totalmente referida a Deus⁷⁶. Ele também conhecia a querela entre Müller e Feuerbach, tanto que faz uso da réplica do próprio filósofo alemão para ataca-lo, acusando-o de entender os dogmas da religião apenas como filósofo.

Os resultados da profunda dedicação de Feuerbach ao estudo das obras luteranas aparecem alguns anos depois, com a publicação da segunda edição da *Essência do Cristianismo* (1843), *Lutero como árbitro entre Strauss e Feuerbach* (1843), *A Essência da fé segundo Lutero: uma contribuição a Essência do cristianismo* (1844) e mais alguns pequenos escritos. Feuerbach também prepara durante o período dessa mesma investigação sobre Lutero alguns escritos para a reforma da filosofia, são eles: *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843).

A autoria do artigo *Lutero como árbitro entre Strauss e Feuerbach*, foi, durante algum tempo, atribuída a Marx, pois o único referencial de identificação presente nesse texto era o pseudônimo *Kein Berliner* (“um não berlinense”), o que gerou muitas dúvidas em relação a sua verdadeira autoria. Para Arrayás⁷⁷ o texto apresenta alguns aspectos específicos em relação ao cristianismo e a

75 Eduard Zeller (1814-1908) Professor de teologia em Berna e de filosofia em Marburgo. Recebe influência da filosofia hegeliana e apresenta uma oposição moderada a Feuerbach. Sobre a crítica de Zeller a Feuerbach consultar, ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero em la obra de L. Feuerbach. 1991. P.87-89. TOMASONI, Francesco. Ludwig Feuerbach: Biografia intellettuale. Morcelliana. Prima edizione; gennaio 2011. P. 287-291.

76 Arrayás, Luis Miguel Arroyo . Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero em la obra de L. Feuerbach. 1991. P. 87.

77 Arrayás, Luis Miguel Arroyo . Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero em la obra de L. Feuerbach. 1991. P. 104.

atitude religiosa de Lutero que não são comuns nos escritos de Marx. Considerando que o interesse de Marx pelo legado luterano centra-se nos aspectos revolucionário, econômico, político e social do reformador. Contudo, até então não se tinha nenhuma comprovação formal que atribuísse a Feuerbach a autoria do texto. De acordo com Arrayás, a confirmação de Feuerbach como o verdadeiro autor desse pequeno artigo somente é aceita algum tempo depois, após uma investigação minuciosa sobre o assunto por Hans-Martin Sass⁷⁸.

Para legitimar a sua afirmação, Sass apresenta uma argumentação baseada em alguns elementos que viriam identificar esse escrito com outros trabalhos de Feuerbach no mesmo período. O primeiro elemento refere-se a uma correspondência endereçada a Ruge em fevereiro de 1842, onde Feuerbach faz alusão a Strauss e a ele mesmo. O segundo elemento é o material bibliográfico luterano usado como citação nesse escrito que é a Leipzinger Ausgabe, edição também usada por Feuerbach durante o seu estudo sobre Lutero. Sass ainda encontrou na Universidade de Munich, junto com um material de Feuerbach, que ainda não tinha sido publicado, algumas citações de “Lutero como árbitro” com as mesmas características que aparecem no artigo *Kein Berliner*. O terceiro elemento é o estilo usado pelo autor que coincide com o estilo de Feuerbach, além de também usar a autoridade de Lutero para justificar sua argumentação. Para finalizar a sua afirmação Sass menciona a data da publicação desse artigo, 1842, que marca o período de intensa dedicação de Feuerbach ao estudo das obras luteranas.

Diante do exposto, parece não haver mais dúvidas em relação a autoria desse texto, senão atribui-la ao próprio Feuerbach. O escrito “*Lutero como arbitro*” discorre sobre a significação do milagre tanto na concepção teológica trazida por Strauss que considera as coisas em sua aparência como entende a teologia especulativa, como na concepção de Feuerbach que aborda o conceito de milagre não como teólogo, mas de forma livre, examinando as coisas como elas realmente são e não como lhes aparecem. Nessa investigação sobre o milagre, uma questão aparentemente simples, Feuerbach

⁷⁸ SASS, Hans-Martin. ‘Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes (Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach)’ , en *International Review of Social History* 12 (1967), pp.108-119.

faz uma importante interpretação psicológica da religião, reafirmando a sua tese de redução da teologia à antropologia.

Segundo o autor, Strauss não estabelece um juízo definitivo acerca do milagre e o apresenta como a existência de um poder sobrenatural e especial do espírito. Feuerbach, entretanto, entende esse poder do espírito como um desejo natural do homem pela realização de algo sobrenatural, fantasioso. Para a solução de uma questão tão polêmica o autor recorre à autoridade da doutrina luterana para arbitrar entre essas duas perspectivas tão antagônicas referentes ao significado do milagre: de um lado, uma visão teológica-especulativa, do outro, uma visão natural-humanista. Apesar de aparentemente contraditória, a presença de Lutero como juiz nesta argumentação serve para legitimar a concepção antropológica feuerbachiana acerca da teologia, inclusive a do próprio reformador.

É interessante observar que, entre os dogmáticos do protestantismo, a figura de Lutero destaca-se porque nele a religião apresenta-se como uma “verdade imediata”. De maneira que ao estabelecer um Deus pessoal, totalmente referido ao homem, essa doutrina evidencia também toda especificidade antropológica inerente na religião. Nela a existência de Deus encontra-se condicionada às necessidades do homem.

Na *Essência do cristianismo*, Feuerbach aborda a questão do milagre no capítulo intitulado *O segredo da fé – O segredo do milagre*. Nele é possível observar a importância que o filósofo alemão atribui a significação do milagre para o cristão. De acordo com o filósofo alemão, o milagre é considerado como um objeto essencial do cristianismo e um conteúdo essencial da fé. O milagre nada mais é que a realização de um desejo sobrenatural que provém do ânimo humano e, por isso, não é pensável, nem é um objeto dos sentidos ou da realidade da experiência. O milagre é, portanto, algo pertencente à imaginação é uma atividade da fantasia humana. Por isso, a fé tem como objeto fundamental o milagre, pois é a sua força que objetiva a subjetividade da fé, cabendo ao milagre a realização da sua onipotência. Feuerbach afirma:

O milagre é uma coisa da imaginação – por isso é tão reconfortante para o ânimo, pois a fantasia é a única atividade adequada ao ânimo subjetivo, porque remove todas as barreiras, todas as leis que

prejudicam o ânimo, e torna objetiva ao homem a satisfação imediata e absolutamente ilimitada dos seus desejos mais subjetivos⁷⁹.

Portanto, a posição assumida por Lutero em sua doutrina em relação ao milagre apresenta inconscientemente a confirmação do argumento feuerbachiano de que o milagre, na verdade, não passa de uma projeção do desejo ilimitado do homem pelo que é sobrenatural. Nesse sentido, cabe observar o que nos diz Arrayás: “Este Dios deseado por el hombre es, em consecuencia, um Dios producido por el hombre⁸⁰”.

A partir desses estudos Feuerbach “redescobre” a figura de Lutero para legitimar a sua argumentação sobre a essência antropológica do cristianismo, assim como também para responder as críticas de alguns teólogos protestantes de sua época. Neste sentido, é possível perceber nos escritos feuerbachianos uma valorização da imagem de Lutero e uma identificação do próprio Feuerbach com o reformador alemão, “Ich bin Luther II⁸¹”, chegando mesmo a considera-lo um precursor do seu trabalho. Caberia a Feuerbach, portanto, a tarefa de reformar a filosofia assim como fez Lutero com a religião cristã.

3.c. Feuerbach e a apropriação antropológica da subjetividade da fé em Lutero

79 FEUERBACH, Ludwig. Essência do cristianismo P.156. 2002

80 FEUERBACH; Ludwig. Escritos en torno a la esencia del cristianismo. La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a la esencia del Cristianismo. Trad. Luis Miguel Arroyo Arrayás. Editorial Tecnos(Grupo Anaya, S.A). Madrid. 1ª Edición, 1993; Reimpresión 2001. P. 34. Tradução: “Este Deus desejado pelo homem é, em consequência, um Deus produzido pelo homem”.

81 Tradução: Eu sou Lutero II

Um texto de significativa relevância para o estudo acerca da subjetividade do cristianismo encontra-se em, *A essência da fé segundo Lutero. Uma contribuição a Essência do cristianismo (1844)*, esse escrito além de representar uma contribuição a *Essência do cristianismo*, como menciona o próprio título, aborda também temas já trabalhados na principal obra do filósofo alemão, contudo o seu diferencial encontra-se justamente no “novo olhar” lançado por Feuerbach para essas temáticas, respaldadas em sua proposta de uma transformação da filosofia através do princípio do sensualismo, superando assim o pensamento especulativo abstrato, característico de sua época, para um pensar sensível e concreto.

A proposta feuerbachiana de uma reforma da filosofia reestabelece a valorização da realidade sensível do homem e da natureza, considerando que ao desenvolver uma concepção natural-humanista como objeto da filosofia, Feuerbach posiciona-se contra uma concepção sobrenaturalista promovido pela religião cristã. O interesse do pensador alemão pela concepção luterana de religião e da fé como subjetividade absoluta e ilimitada refere-se à atitude prática desse reformador em apresentar ao mundo uma nova forma de cristianismo, inclinada para a reflexão e para a subjetividade, cujo desenvolvimento se dá no âmbito da consciência. E, embora aparentemente contraditória, a presença de Lutero nos escritos de Feuerbach é evocada como uma autoridade do protestantismo para legitimar a sua interpretação antropológica acerca do cristianismo.

De acordo com Amengual⁸² a religião (cristianismo) apresentava, em seus primórdios, “la consciencia de la identidade del hombre con Dios, con la naturaleza, con su propia esencia”, contudo, após a sua transformação em teologia essa consciência da identidade foi sendo esquecida, em seu lugar a teologia estabelece uma diferenciação, uma cisão do homem com Deus, com a natureza e consigo mesmo. Contudo, Feuerbach pretende recuperar na religião essa identidade originária, natural, mesmo com todas as diferenças doutrinárias existentes entre o catolicismo e o protestantismo, desvelando o

82 AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo*. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 162. Tradução: “consciência da identidade do homem com Deus, com a natureza e conseqüentemente com a sua própria essência”.

mistério da teologia em sua antropologia. Para tanto, Feuerbach apresenta o protestantismo como essa forma prática de humanização de Deus, nele a teologia torna-se efetivamente antropologia através da doutrina luterana da cristologia.

Feuerbach inicia o texto *A essência da fé segundo Lutero*, afirmando que a doutrina protestante é a expressão religiosa que mais parece resistir aos princípios estabelecidos na *Essência do cristianismo*, considerando que para essa doutrina Deus e homem são essencialmente contrários. Nesse caso, a regra é inversamente proporcional, “cuanto menos es Dios, tanto más el hombre; cuanto menos el hombre, tanto má Dios”⁸³.

Feuerbach observa, portanto, que Lutero constrói a sua doutrina alicerçando-se na argumentação de que cada afirmação sobre Deus implica necessariamente na negação do homem, contudo esse conteúdo aparentemente contrário ao homem é destituído, em sua continuação, de todo caráter de inumanidade, revelando a sua verdadeira essência. “Lutero es inhumano com el hombre unicamente porque tiene un *Dios humano* y porque la humanidad de Dios dispensa al hombre de su *propia* humanidad”⁸⁴.

Desse modo, pode-se perceber que, na doutrina luterana, o homem encontra sua plena satisfação e completude na divindade. Em Deus estão todas as coisas que lhe foram negadas, pois em si mesmo o homem nada pode. Na teologia luterana há, portanto, uma incompatibilidade necessária entre Deus e o homem, pois se pudéssemos encontrar no homem todos os atributos essenciais que compõem a divindade como bondade, justiça, sabedoria, não haveria razão para afirmar a existência de um Deus. Há, portanto, uma correspondência entre a miséria humana e a exaltação da divindade. Quanto mais miserável for o homem, mais gloriosa é a divindade.

83 FEUERBACH; Ludwig. Escritos en torno a la esencia del cristianismo. La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a la esencia del Cristianismo. Trad. Luis Miguel Arroyo Arrayás. Editorial Tecnos(Grupo Anaya, S.A). Madrid. 1ª Edición, 1993; Reimpresión 2001. P. 5. Tradução: Quanto menos é Deus, tanto mais o homem, quanto menos o homem, tanto mais Deus.

84 Idem. P. 16. Tradução: Lutero é inhumano com o homem unicamente porque tem um Deus humano e porque a humanidade de Deus dispensa o homem de sua própria humanidade.

Essa correspondência, no entanto, é mediada pela alienação do próprio homem quando este atribui à essência divina tudo aquilo que deseja para si, contudo, a sua pretensão é recuperar em um grau muito maior todos os predicados antes atribuídos a divindade.

Nisto podemos perceber a necessidade de um antagonismo entre Deus e o homem, considerando que se tivéssemos em nós tudo o que afirmamos existir em Deus a existência ou não existência divina seria irrelevante. Visto que não haveria influência alguma para o homem, nem perda nem ganho, apenas indiferença já que nada lhe falta. Desse modo, Feuerbach afirma que Lutero sustenta essa negação do homem para que Deus seja uma necessidade para o mesmo.

Si nosotros somos lo que él es, ¿ para qué va a existir él? Si existe o no existe, es indiferente; nosotros no ganamos nada con su existencia ni perdemos nada con su inexistencia, ya que tendríamos em Dios solamente una repetición de nosotros mismos⁸⁵.

A interpretação de Lutero feita por Feuerbach demonstra que a doutrina desse reformador apresenta-se completamente voltada para Deus e terminantemente contrária ao homem, em que Deus é tudo e o homem nada. Todavia isso ocorre apenas no início da sua doutrina, mas não em seus desdobramentos, pois, para Feuerbach, o monge alemão nega o homem porque possui um Deus demasiadamente humano. Por isso, tudo o que falta ao homem podemos encontrar na divindade, pois somente em Deus o homem é capaz de tornar-se completo. Como afirma Feuerbach: “En Dios se completa y se satisface el hombre; em Dios se convierte el ser defectuoso del hombre em un perfecto. Buscad y hallaréis. Lo que en Lutero echáis en falta el hombre lo encontraréis en Dios” ⁸⁶.

85 Idem, p. 7. Tradução: Se nós somos o que ele é, para que ele deveria existir? Se existe ou não existe, é indiferente, nós não ganhamos nem perdemos nada com sua inexistência, já que teríamos em Deus somente uma repetição de nós mesmos.

86 Idem, p. 18-19. Tradução: Em Deus se completa e se satisfaz o homem; em Deus se converte o ser defeituoso do homem em um perfeito. Buscai e achareis. O que em Lutero estiver faltando no homem o encontrarás em Deus.

Neste sentido, para apresentar a relação da doutrina luterana com as ideias que fundamentam a sua *Essência do cristianismo* Feuerbach faz uma investigação sobre a concepção de fé luterana e a referência ao Deus “pro nobis” por meio da encarnação de Cristo. Através dessa investigação, Feuerbach chega a seguinte conclusão: a fé na doutrina luterana possui um objeto essencial compreensível apenas à luz do entendimento e da encarnação do divino. O Deus fez-se homem para o próprio homem, para a sua felicidade e salvação, demonstrando assim um Deus essencialmente objetivo e disponível para suprir as necessidades humanas.

Por isso, o objeto da fé tem na satisfação humana a sua finalidade e sentido, pois pode-se perceber que é justamente no “para nós” que reside a diferença entre a concepção de fé católica e a fé luterana. A ênfase na concepção de fé luterana encontra-se no “Deus para nós”, o Deus que torna-se homem para o próprio homem. Ao contrário da fé católica cujo destaque está no próprio Deus, no Deus em si e essa preocupação do catolicismo revela a sua tendência especulativa. Feuerbach, contudo, afirma:

La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser *esencialmente* referido a los hombres: en la creencia de que Dios no es un ser para si mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es *para nosotros*, un ser bueno, y, ciertamente, bueno para nosotros los hombres⁸⁷.

Essa diferença entre o catolicismo e o protestantismo estabelece uma inversão na relação entre Deus e o homem. Considerando que para o catolicismo a humanidade é o atributo da divindade, “o Deus-homem”. Enquanto que no protestantismo a divindade é o predicado do homem, “o homem-Deus”. Com afirma Amengual:

Esto supone la inversión de las relaciones entre Dios y el hombre. En el catolicismo la humanidad es la propiedad, el predicado de la divinidad (de Cristo): Dios-hombre; en el protestantismo, por el contrario, la divinidad es la propiedad, el predicado de la humanidad (

87 Idem, p. 24. Tradução: A essência da fé segundo Lutero radica, pois na fé em Deus com um ser essencialmente referido aos homens: na crença de que Deus não é um ser para si mesmo, nem muito menos contra nós, mas muito mais um ser que é para nós, um ser bom, e, certamente bom para nós os homens.

de Cristo): el hombre-Dios... En el catolicismo el hombre es para Dios; en el protestantismo, por el contrario, Dios es para el hombre⁸⁸.

De forma mais específica, a essência da fé segundo Lutero consiste, portanto, na fé em um Deus essencialmente objetivo e disponível para suprir as necessidades humanas. Visto que Cristo representa o Deus encarnado que sofreu, morreu e ressuscitou para o homem. De modo que a fé em Deus nada mais é que uma projeção da consciência humana, uma fantasia sem nenhum correspondente na realidade sensível objetiva. Porque todo desejo ilimitado da essência humana é posta num ser exterior, a saber, Cristo o homem-Deus. Revelando assim, na teologia luterana uma fé antropológica. Como afirma Feuerbach: “No fuera de nosotros, no en el objeto, sino en nosotros radica el fin y el sentido del objeto de la fe. No que Cristo sea Cristo, sino que él es Cristo por ti, no que él ha sufrido y muerto, sino que él ha sufrido por ti y muerto por ti: esto es lo esencial”⁸⁹.

De acordo com Feuerbach, o Deus do protestantismo é um ser “essencialmente referido ao homem”, um Deus que existe somente para o bem da humanidade. Nesse caso, para ser bom é preciso sê-lo em sentido humano, ou seja, somente um ser de sentimentos humanos é capaz de compreender as carências da essência humana. Os sentimentos humanos presentes na realidade de Cristo demonstram um Deus sensível, pois na humanidade de Cristo encontramos a sensibilidade necessária para a satisfação dos desejos humanos. Mas, qual a garantia que essa teologia apresenta para confirmar tal doutrina do “Deus para o homem”? Cristo, a manifestação humana do próprio

88AMENGUAL, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 167. Tradução: Nisto supõe a inversão das relações entre Deus e o homem. No catolicismo a humanidade é a propriedade, o predicado da divindade (de Cristo): Deus-homem: no protestantismo, pelo contrário, a divindade é a propriedade, o predicado da humanidade (de Cristo): o homem-Deus... No catolicismo o homem é para Deus; no protestantismo, pelo contrário, Deus é para o homem.

89 Idem, p. 21. Tradução: Não fora de nós, não no objeto, mas em nós radica o fim e o sentido do objeto da fé. Não que Cristo seja Cristo, mas que ele é Cristo por ti, não que ele tenha sofrido e morrido, mas que ele tenha sofrido por ti e morrido por ti: isto é o essencial.

Deus, a encarnação da divindade. Para Feuerbach, é na humanidade de Cristo que se tem revelado a própria divindade.

Segundo Feuerbach, Cristo representa sensivelmente o amor de Deus para com o homem. Nisto pode-se observar que é na humanidade de Cristo que temos a certeza indubitável do amor de Deus pelo homem. O amor que é a essência de Deus em Cristo para o bem supremo da humanidade. Por isso, Feuerbach interpreta a doutrina luterana não mais como teologia, mas sim como cristologia, pois a ênfase doutrinária encontra-se no “Deus para nós”, no “Deus que é homem” e que sacrifica-se pelo próprio homem. O caráter cristológico do protestantismo revela, portanto, que a teologia luterana nada mais é que uma antropologia religiosa.

Cristo es la certeza sensible del amor de Dios hacia el hombre; más aún, Él es el Dios que ama al hombre como objeto y verdad sensibles. Pero la certeza y seguridad de este amor radica, como ya se ha dicho, sólo en su humanidad, pues al hombre únicamente lo puede amar un mismo ser, un ser realmente humano, al menos de una manera correspondiente y satisfactoria al hombre.⁹⁰

É interessante notar que é na figura de Cristo que Deus se esvazia completamente, pois todos os atributos divinos são depositados em Cristo mesmo enquanto homem, demonstrando que fora dele não existe Deus. Por isso, Feuerbach afirma que defender a existência de um Deus em si é inconcebível, é essencialmente contraditório no que se refere aos sentimentos humanos e a fundamentação da fé. Visto que, Deus somente é Deus para os outros em si ele nada é.

Esto significa: el ser de Cristo es un ser evidente, luminoso, transparente; Cristo *no es nada en sí o para sí que no sea para nosotros*. Su ser divino es nuestro ser divino ; su nacimiento como hombre, nuestro nacimiento salvífico; su victoria, nuestra victoria; en

90 Idem, p. 53. Tradução: Cristo é a certeza sensível do amor de Deus para com o homem; na verdade, Ele é o Deus que ama ao homem como objeto e verdade sensíveis. Mas a certeza e segurança desse amor radica como já se tem dito somente em sua humanidade, pois ao homem unicamente o pode amar um mesmo ser, um ser realmente humano, ao menos de uma maneira correspondente e satisfatória ao homem.

resumen, todo *lo suyo es nuestro*. Qué és, pues, la resurrección de Cristo por sí mesma? Nada, pues ella significa unicamente nuestra resurrección, es solamente la certeza sensible de nuestra resurrección, de nuestra inmortalidad. Qué es el hombre-Dios para sí mismo? Nada; pues el hombre Cristo sólo es Dios para que éste sea Dios para Nosotros, y es hombre para que sea hombre *para nosotros*.⁹¹

A encarnação de Deus, o princípio dogmático que fundamenta o cristianismo, é a confirmação da tese antropológica feuerbachiana, pois através dessa doutrina Deus é convertido de um ser de pensamento para um ser sensível, de um ser abstrato (em si) para um ser real. Aqui Feuerbach retoma o que já havia afirmado em seus escritos anteriores para reforma da filosofia e uma filosofia do futuro. A partir desses escritos Feuerbach abandona definitivamente qualquer fragmento da filosofia hegeliana e posiciona-se em favor de uma nova filosofia baseada no homem concreto e total. A realidade sensível é o ponto de partida feuerbachiano, nela verdade e sensibilidade se confundem, pois é somente através dos sentidos que os objetos nos são dados de forma verdadeira. Essa realidade é captada, no entanto, não por meio do pensar em si, abstrato, mas através do sentimento, do amor. Feuerbach afirma:

El dogma fundamental del cristianismo: Dios se há revelado a los hombres, es decir, se hecho hombre – pues la encarnación de Dios fue la revelación de Dios -, no tiene entonces outro sentido más que éste: em el cristianismo Dios se há convertido de un ser de pensamiento en un ser sensible⁹².

91 Idem, p. 71-72. Tradução: Isto significa: o ser de Cristo é um ser evidente, luminoso, transparente; Cristo não é nada em si ou para si que não seja para nós. Seu ser divino é nosso ser divino; seu nascimento como homem, nosso nascimento salvífico; sua vitória, nossa vitória; em resumo, todo o seu é nosso. O que é, pois, a ressurreição de Cristo por si mesma? Nada, pois ela significa unicamente nossa ressurreição, é somente a certeza sensível de nossa ressurreição, de nossa imortalidade. O que é o homem-Deus para si mesmo? Nada, pois o homem Cristo só é Deus para que este seja Deus para Nós, e é homem para que seja homem para nós.

92 Idem. P. 42. Tradução: O dogma fundamental do cristianismo: Deus se tem revelado aos homens, quer dizer, se fez homem – pois a encarnação de Deus foi ela a revelação de Deus -, não há outro sentido além desse: no cristianismo Deus se tem convertido de um ser de pensamento em um ser sensível.

Segundo Feuerbach, a “essência da velha filosofia (a filosofia especulativa) nada mais é que a essência racionalizada de Deus”. Para ele, tanto a filosofia especulativa quanto a teologia cristã são semelhantes, pois ambas desprezam a sensibilidade e estabelecem uma distinção entre Deus e o homem. Feuerbach, no entanto, nega a teologia e nos revela a realidade sensível ao reestabelecer a identificação do homem com Deus através do sentimento, do amor.

Feuerbach, no entanto, já havia afirmado essa identificação na *Essência do cristianismo*⁹³. Para ele, é pela consciência do amor que o homem reconcilia-se com Deus e conseqüentemente consigo mesmo e é justamente nessa intuição que reside o segredo da encarnação. A encarnação é, segundo Feuerbach, a “manifestação sensível da natureza humana da própria divindade”. Ela revela, portanto, o amor e a misericórdia de Deus pelo homem, pois é um Deus que sente as necessidades humanas, tornando assim manifesta a sua própria humanidade. Como afirma Feuerbach: “A encarnação foi uma lágrima da compaixão divina, portanto, apenas uma manifestação de um ser que sente humanamente e, nessa medida, de um ser essencialmente humano”. (FEUERBACH, Ludwig. 2002. P.51).

A centralidade da doutrina da encarnação encontra-se no amor de Deus pelo homem. É pela ação de amar que Deus abdica da sua divindade e antropomorfiza-se. Cristo representa essa certeza sensível do amor de Deus pelo homem e é somente em Cristo, não em si mesmo, que Deus é capaz de amá-lo. Essa encarnação nada mais é que a “divinização do próprio homem”. O cristianismo, segundo Feuerbach, transfere para a figura de Cristo todas as propriedades de Deus, eliminando assim qualquer possibilidade de existência de um Deus distinto de Cristo. Feuerbach afirma:

O ponto central da teoria da encarnação, o místico “homem-Deus”, é o amor de Deus pelo homem; na medida em que Deus ama o homem, em que Deus pensa no homem, em que se preocupa com o homem, já é homem; ao amar, Deus renuncia já à sua divindade, apropria-se de si, antropomorfiza-se. A verdadeira encarnação é o argumento

93 Sobre a questão da encarnação observe-se na *Essência do cristianismo* (1841), no capítulo: o segredo da encarnação ou Deus como amor, como ser do coração.

espiritual ad hominem desta humanidade intrínseca e essencial de Deus⁹⁴.

A discussão, porém, que suscita uma distinção entre o que Deus é em si e o que Ele é para mim gera apenas dúvidas e, conseqüentemente, a incredulidade. Na doutrina luterana, no entanto, essa distinção é anulada, pois “o ser bom implica necessariamente em não ter e não ser nada para si que não seja também para os outros”. Segundo Feuerbach, somente o Deus em quem não há essa distinção é digno de fé e confiança.

É interessante observar que nesse texto Feuerbach faz uma “reavaliação da fé em Lutero”, ele atribui à fé as propriedades da confiança, concórdia, felicidade, pois ela expressa uma esperança de futuro. Essa interpretação feuerbachiana da fé é entendida de forma positiva, visto que ela conduz ao amor. Diferentemente da sua interpretação sobre a mesma temática na *Essência do cristianismo* onde apresenta a fé como total oposição ao amor⁹⁵. Contudo, o que parece, num primeiro momento, uma contradição nos escritos feuerbachianos pode ser facilmente esclarecida em uma breve nota de rodapé escrita pelo próprio autor. Na *Essência da fé segundo Lutero*, Feuerbach aborda a questão da fé em um sentido humano, já na *Essência do Cristianismo*, ele desenvolve sobre a fé num sentido religioso. Tal como afirma Tomasoni:

Tuttavia la novità di questo scritto su Lutero è rivalutazione della fede, non più contrapposta all'amore, come nell'Essenza del cristianismo, bensí considerata “la radice dell'amore”. Sotto l'influenza di Lutero, ma anche in seguito all'allontanamento dall'idealismo, la fede, non è più vista come accettazione di una dottrina, bensí come fiducia animata dalla speranza, che, sull'esempio di Abramo, induce a oltrepassare i limiti del passato e del presente, a vedere al di là delle apparenze, anzi del “muro” e a scorgere l'essere⁹⁶.

94 FEUERBACH, Ludwig. *Essência do cristianismo*. P. 53. 2002

95 Sobre a contradição da fé e do amor consultar a *Essência do cristianismo*. 2002. P. 301

96 TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*. Editrice Morcelliana. Prima edizione; gennaio 2011. P.330-332. Tradução: No entanto, a

Segundo Feuerbach, a fé em um sentido religioso separa o homem de sua própria essência, retira a liberdade humana, elimina os vínculos naturais da humanidade, apoia-se na intolerância e na revelação de um Deus particular, pessoal. A fé em sua significação religiosa apresenta-se como total oposição ao amor. Contudo, se a fé particulariza a divindade, o amor universaliza esse Deus e o identifica com o homem e com a natureza. O amor é liberdade e o seu fundamento encontra-se na unidade do gênero, na natureza da humanidade. Como afirma Feuerbach:

O amor identifica o homem com Deus, Deus com o homem e, por isso, o homem com o homem; a fé separa Deus do homem e, por isso, o homem do homem; Deus não é senão o místico conceito genérico da Humanidade, por isso a separação entre Deus e o homem é a separação entre o homem e o homem, dissolução do vínculo comunitário. Pela fé, a religião entra em contradição com a eticidade, com a razão, com o sentido simples e humano da verdade; mas pelo amor, ela volta a opor-se a esta contradição. A fé isola Deus, faz dele um ser particular diferente, o amor universaliza, faz de Deus um ser comum, cujo amor coincide com o amor pelo homem⁹⁷.

Na *Essência da fé segundo Lutero* essa temática é abordada, como já foi mencionado acima, de forma positiva, porque Feuerbach atribui à fé uma significação humana. Para Feuerbach, o único e verdadeiro objeto da fé luterana é Cristo, pois nele não há distinção “de um Cristo em si do Cristo para nós”. Feuerbach afirma que um Deus em si nada mais é que um Deus com uma essência metafísica, abstrata e Lutero é avesso à abstração. Na figura de Cristo, portanto, se resolvem todas as dúvidas e mistérios da divindade. Para Feuerbach, o clímax da doutrina luterana é a concepção de “Deus como um ser

novidade deste trabalho sobre Lutero é a reavaliação da fé, não mais em oposição ao amor, como na *Essência do Cristianismo*, mas sim como a “raiz do amor”. Sob a influência de Lutero, que mesmo após a expulsão do idealismo, a fé não é mais vista como aceitação de uma doutrina, mas sim como uma relação de confiança animada pela esperança de que segundo o exemplo de Abraão, leva-nos a atravessar os limites do passado e do presente, para ver além do “muro” da aparência e ver o ser.

97 FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo*. P. 301-302. Apresentação e tradução de Adriana Verissimo Serrão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição: 2002.

essencialmente pro nobis”, um Deus para suprir as necessidades humanas. De modo que a confirmação dessa doutrina torna-se manifesta em Cristo, o Deus encarnado por amor. Feuerbach, portanto, conclui a sua “redução antropológica” empreendendo uma análise acerca do amor de Deus para com o homem. Como afirma Tomasoni:

L'orientamento cristologico del messaggio di Lutero induce Feuerbach ad approfondire il dinamismo di un Dio in sé che nell'incarnazione diventa Dio " per noi". Il punto di pertenza è dato dalla contrapposizione fra nullità dell' uomo ed essenzialità di Dio o fra inumanità e umanità della religione in un aut aut che non permette vie di mezzo e che corrisponde alla necessità o al bisogno fondamentale⁹⁸.

Segundo Feuerbach o objeto da fé é o amor e o seu segredo é a filantropia, ou seja, o amor ao homem. Desse modo, a afirmação “Deus é o amor” nada mais é que a identificação do amor com a essência divina. O amor, portanto, é o reconhecimento de que Deus não é um ser para si mesmo, como afirma Arrayás: “La esencia de la fe no es, por lo tanto, outra cosa que la certeza, la indudable e inquebrantable certeza de que el amor del hombre es la esencia de Dios, es la esencia suprema⁹⁹”.

De acordo com Arrayás cabe rever aqui a distinção entre o protestantismo e o catolicismo no que se refere a contradição entre a fé e o amor. No protestantismo a certeza da fé garante o amor de Deus pelo homem, já no catolicismo esse amor é duvidoso, pois o Deus católico é voltado apenas para si mesmo e a sua bondade é pouco confiável. No catolicismo o amor

98 TOMASONI, Francesco. Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale. Editrice Morcelliana. Prima edizione; gennaio 2011. P.328. Tradução: A orientação cristológica da mensagem de Lutero induz Feuerbach a investigar a dinâmica de um Deus em si que se torna a encarnação de um Deus “para nós”. O ponto de partida é pelo contraste entre a nulidade do homem e a essencialidade de Deus, ou entre a humanidade e desumanidade da religião que não permite um caminho do meio ou corresponde a necessidade ou a necessidade fundamental.

99 ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra del L. Feuerbach. Universidade Pontificia de Salamanca. 1991. Tradução: A essência da fé não é, portanto, outra coisa que a certeza, a indubitável e inquebrantável certeza de que o amor do homem é a essência de Deus, é a essência suprema.

divino é conquistado através das boas obras, diferentemente da concepção luterana onde apenas a fé é o suficiente. Arrayás afirma:

Para la fe (la actitud luterana) Dios es sólo un ser que existe para el hombre y que devuelve al hombre hacia sí mismo; para las obras (la actitud católica) es Dios un ser para sí, distinto del ser humano, que sustrae al hombre y le aparta de sí mismo. El catolicismo concede al hombre capacidad y libertad para las buenas obras y parece de esa manera una religión humana, pero concede todo eso al hombre solamente para que se sacrifique y mortifique, para que actúe contra el mismo hombre y pueda así ganar el favor de la divinidad; en efecto, a un Dios que no es para mí, que es contra mí, únicamente puede contentarlo si actúo contra mí. El protestantismo, por contra, no concede ningún mérito al hombre ni ningún valor a sus obras; para el protestantismo el hombre es nada ante Dios¹⁰⁰.

Segundo Feuerbach, o amor na doutrina luterana humilha o homem, pois o subordina a outro ser, em contraposição a condição de ser amado o exalta, já que “a consciência do ser amado é autoconsciência”¹⁰¹. O segredo da religião é a filantropia e é baseado nesta interpretação que Feuerbach faz a distinção entre fé e amor. Pela fé, o homem é divino, ilimitado, infinito, é fim para si mesmo, “pela fé o homem chega a ser Deus”¹⁰². Em contrapartida, no

100 Idem. P. 231-232. Tradução: Para a fé (na atitude luterana) Deus é apenas um ser que existe para o homem e que retorna o homem para si mesmo; para as obras (na atitude católica) Deus é um ser para si mesmo, distinto do ser humano, que subtrai o homem e o separa de si mesmo. O catolicismo concede ao homem a capacidade e liberdade para as boas obras e parece ser dessa maneira uma religião humana, mas concede tudo isso ao homem somente para que se sacrifique e mortifique, para que atue contra o homem mesmo e possa assim ganhar o favor da divindade. Na verdade, um Deus que não é para mim, que é contra mim, que você só pode agradá-lo se eu agir contra mim. O protestantismo, pelo contrário, não dá ao homem qualquer mérito ou qualquer valor para as suas obras, para o protestantismo o homem não é nada diante de Deus.

101 FEUERBACH; Ludwig. Escritos en torno a la esencia del cristianismo. La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a la esencia del Cristianismo. Trad. Luis Miguel Arroyo Arrayás. Editorial Tecnos(Grupo Anaya, S.A). Madrid. 1ª Edición, 1993; Reimpresión 2001. P. 79.

102 Feuerbach parafraseando Lutero na Essência da fé segundo Lutero. 2001. P.80.

amor o homem serve ao outro, ele é apenas um meio. Por isso Feuerbach afirma: “En el amor divinizo yo al outro ser; pero cuando soy amado soy yo el ser divinizado¹⁰³”. (FEUERBACH. P.80; 1993).

Nesta dialética do amor de si em oposição ao amor dos outros, Feuerbach afirma que em Lutero há uma elevação da fé em detrimento do amor. A fé, que representa o amor de si mesmo é superior ao amor aos outros, pois na fé somos senhores, em compensação no amor somos servos, isto é, escravos. Nesta hierarquia subjetivista do amor, primeiramente está o amor próprio, o amor de si, e somente depois o amor ao próximo. Sob essa perspectiva, a fé em Lutero assume uma postura egoísta, em que primeiro o homem deve preocupar-se apenas consigo mesmo, antes de ocupar-se com os outros. Tal como afirma Harvey:

Luther took the Gospel to mean that God calls upon us to love ourselves, that "the object of faith is the inviolable holiness of self-love", that "being loved is the law of self-love". But this, in turn, raises the issue of the relationship of this self-love to love of others¹⁰⁴

O objetivo feuerbachiano em apresentar a distinção em Lutero entre a fé e o amor é mostrar que o homem é o único e verdadeiro objeto da religião e que o amor de Deus pelo homem corresponde ao amor do homem por si próprio. Neste sentido, Feuerbach demonstra que a realidade divina exposta na teologia luterana nada mais é que antropologia. Considerando que Cristo representa o Deus-homem, ou seja, em Cristo conhecemos a divindade humana. Dessa maneira, a essência da fé não é outra coisa senão a essência do amor próprio, pois o homem visa somente a si mesmo e Deus existe apenas para satisfazê-lo de forma plena e feliz. O homem, através do seu objeto de adoração religiosa busca apenas a si mesmo, a sua própria essência e

103 Tradução: No amor divinizo eu a outro ser; mas quando sou eu amado sou eu o ser divinizado.

104 HARVEY, Van A. Feuerbach and the interpretation of religion. Cambridge University Press. 1995. Tradução: Lutero levou o Evangelho a dizer que Deus nos convida a amar a nós mesmos que” o objeto da fé é a santidade inviolável do amor de si mesmo”, que “ser amado é a lei do amor próprio”. Mas isso, por sua vez, levanta a questão da relação deste amor-de-si ao amor de outros.

felicidade. Feuerbach, no entanto, justifica a sua afirmação apresentando a salvação como o “desejo supremo do amor próprio cristão”.

La salvación es el deseo supremo, el ser supremo del amor propio Cristiano, esto es, sobrenatural; pero la salvación es el fin, el objeto esencial o, mejor, la realidad suprema de la fe Cristiana. Así pues, la esencia de la fe, considerada em su diferenciación del amor y según su resultado final, no es outra cosa que la esencia del amor propio¹⁰⁵.

Essa atitude “ensimesmada” do homem presente na doutrina luterana remete o individuo a uma postura subjetivista- egoísta. Desse modo, a ideia de um Deus pessoal e categoricamente contrário a sua própria natureza, assim como expressa a religião pode ser entendida como um sinal visível de alienação humana, pois que como afirma Feuerbach: “Deus é o próprio ser humano alienado de si mesmo”. Por isso, a religião apresenta-se como “anti-humana”, isto é, como inimiga de tudo aquilo que nos caracteriza como humano, porque Deus nada mais representa que a expressão do amor do homem por ele mesmo.

É interessante observar que Feuerbach se apropria da concepção de fé luterana apenas para ratificar as suas conclusões antropológicas acerca da religião. Para ele a teologia de Lutero que é essencialmente cristologia confirma a sua “redução antropológica e inversão ateia”, considerando que a ênfase dessa doutrina encontra-se no “Dios pro nobis”. Segundo Feuerbach, o homem possui uma posição central na doutrina luterana, pois o Deus protestante é essencialmente referido ao homem. Esta ênfase luterana no “Deus para nós” garante a sensibilidade e a humanidade do divino através da pessoa de Cristo. Como afirma Arrayás:

105 FEUERBACH; Ludwig. Escritos en torno a la esencia del cristianismo. La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a la esencia del Cristianismo. Trad. Luis Miguel Arroyo Arrayás. Editorial Tecnos(Grupo Anaya, S.A). Madrid. 1ª Edición, 1993; Reimpresión 2001. P. 97. Tradução: A salvação é o desejo supremo, o ser supremo do amor próprio cristão, isto é, sobrenatural; mas a salvação é o fim, o objeto essencial, ou melhor, a realidade suprema da fé cristã. Assim pois, a essência da fé, considerada em sua diferenciação do amor e segundo o seu resultado final, não é outra coisa que a essência do amor próprio.

La garantía de la sensibilidad y humanidad de Dios nos la ofrece Cristo, pues en la humanidad de Cristo está fuera de toda duda la humanidad de Dios; en la encarnación de Dios realizada en Cristo se ha convertido Dios, como ser del pensamiento, en Dios, como ser sensible, es decir, se ha superado la escisión del Dios en sí y el Dios para nosotros. Así, lo que a simple vista parecía un “himno a Dios y un libelo contra el hombre”, se convierte, tras la interpretación feuerbachiana, en un himno al hombre y en un libelo contra Dios¹⁰⁶.

A preocupação de Feuerbach com a inversão da teologia à antropologia foi com a “humanização da divindade”, foi em trazer Deus até o homem e não com a elevação do homem a Deus¹⁰⁷. Por isso, Feuerbach critica a teologia racional que concebe um Deus em si mesmo, distinto da essência humana e da natureza e se apropria da doutrina cristológica luterana do “Dios pro nobis” para reafirmar o seu ateísmo antropológico. Através da humanização de Deus, Feuerbach procura enfatizar o homem em sua totalidade, o homem em comunidade mediado pela relação Eu-Tu. A filosofia feuerbachiana, portanto, preocupa-se com a humanização da religião, todavia este homem que é divinizado não é o homem enquanto indivíduo, mas sim o homem enquanto gênero (*Gattung*). Sob esta perspectiva, Feuerbach desloca o conceito de Deus e o substitui pelo gênero, pela unidade comunitária do Eu-tu.

106 ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. Yoa soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra del L. Feuerbach. Universidad Pontificia de Salamanca. 1991. P. 207. Tradução: A garantia da sensibilidade e humanidade de Deus nos oferece Cristo, pois a humanidade de Cristo dispensa toda a dúvida da humanidade de Deus; na encarnação de Deus realizada em Cristo se tem convertido Deus como ser do pensamento, em Deus como ser sensível, quer dizer, se tem superado a separação do Deus em si e o Deus para nós. Assim, o que a primeira vista parecia um “hino a Deus e um libelo contra o homem”, torna-se, após a interpretação de Feuerbach, um hino ao homem e um libelo contra Deus.

107 LINDBERG, Carter. Luther and Feuerbach. College of the Holy Cross Worcester, Massachusetts. Sixteenth Century Enssays an Studies. Vol. 1, (jan. 1970), pp.107-125.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O pensamento de Feuerbach destaca-se como um dos “avatares ideológicos do século XIX”¹⁰⁸. A sua redução antropológica da teologia pode ser entendida como um “divisor de águas” para o pensamento moderno, considerando que ela marca a transição de um modelo filosófico idealista, especulativo para um materialismo. A questão da subjetividade é central na modernidade e esta temática tem seu auge na filosofia feuerbachiana. A subjetividade no projeto antropológico feuerbachiano apresenta dois momentos: primeiro, a subjetividade como crítica da religião e da filosofia moderna (especulativa), caracterizada por um subjetivismo egoísta e, num segundo momento, a subjetividade mediada pela sensibilidade que é uma intersubjetividade fundamentada na relação Eu-tu e realizada na comunidade.

A crítica de Feuerbach à religião corresponde mais precisamente à desfiguração e secularização da verdadeira essência do cristianismo em uma subjetividade egoísta, voltada apenas para si próprio. Segundo Amengual, a religião, em seus primórdios, tinha consciência da identidade entre Deus, homem e natureza. Contudo, após o seu desdobramento em teologia, essa consciência foi sendo esquecida. Feuerbach, no entanto, através do mecanismo de redução da teologia à antropologia e apropriação dos predicados divinos, pretende resgatar no cristianismo a sua essência genérica (*Gattungswesen*). A crítica de Feuerbach ao subjetivismo religioso estende-se também à modernidade filosófica, centrada na abstração do pensamento, pois a filosofia especulativa nada mais é que a “teologia racionalizada”, subjetivada.

Feuerbach, no entanto, parte da crítica ao idealismo, da identidade entre ser e pensar realizada no próprio pensamento para chegar ao sujeito cognoscente sensível. A partir de agora a unidade entre ser e pensar é realizada no próprio homem, na realidade concreta. A virada natural- humanista da filosofia de Feuerbach contra o subjetivismo do cristianismo e consequentemente da modernidade procura reestabelecer no homem a sua

108 FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. *Protestantismo y Filosofía, La recepción de la Reforma em la filosofía alemana*. (2000; p.199)

essência genérica e instituí-la como fundamento normativo ético e moral para a humanidade. Como afirma Crisóstomo de Souza:

Feuerbach desenvolve um ponto de vista filosófico humanista-comunitário, contra a religião “subjetivista”, enquanto trata de resgatar o que para ele é seu núcleo verdadeiro, humano, deformado pela fantasia, pela teologia, pela especulação. Tal núcleo seria justamente a “essência genérica”, amorosa e comunitária, dos homens, constituídas por seus predicados mais nobres, suas potências supremas- a Razão, o Amor, a Vontade- atribuídas a Deus no cristianismo. É tal essência humana genérica, recuperada, que deverá ser agora, no lugar de Deus e da religião, o fundamento (Grund), real, terreno, objetivo e universal, para a moral, a política e a cultura, na modernidade¹⁰⁹.

De acordo com Amengual, o ponto de partida da filosofia especulativa é o pensamento, o absoluto, em última instância Deus. A sua trajetória parte do “infinito para o finito”, do “abstrato para o concreto”. Desse modo, a filosofia especulativa não consegue chegar até o ser, pois a sua unidade entre ser e pensar fica restrita ao âmbito do pensamento. Esta filosofia abstrata promove uma divisão no homem entre “cabeça e coração, mente e sensibilidade”. Em contraposição a esta filosofia que cinde o homem, fazendo-o optar pelo pensamento, levando-o a desprezar a existência sensível, Feuerbach apresenta a sua antropologia, fundamentada na sensibilidade. Amengual afirma:

La sensibilidad se há presentado como la determinación fundamental y esencial del hombre: como sujeto cognoscente, como objeto de la filosofía, como finitud, como “existencia”, como la sustancialidad de la vida y la experiencia, como vinculación con la naturaleza y naturalización del hombre. La antropología, tanto en su contraposición a la metafísica como la teología, se caracteriza esencialmente por la sensibilidad¹¹⁰.

109 SOUZA, José Crisóstomo de. Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach. Feuerbach, crítica da religião, crítica da modernidade. Org. Eduardo F. Chagas, Deyve Redyson, Marcio Gimenes de Paula. Série Filosofia. Edições UFC. Fortaleza. 2009.

A doutrina da sensibilidade estabelece a totalidade do homem, ela configura-se como abertura/relação que comunica o homem com o outro e com a natureza. Neste sentido, o homem não pode mais ser entendido como um ser isolado, ensimesmado, mas “essencialmente comunitário”. Amengual destaca que, no decorrer da filosofia feuerbachina, há uma diferença entre os conceitos de gênero e comunidade. Na obra *Essência do Cristianismo*, a essência humana é posta no gênero, pois Feuerbach pretende recuperar no homem a sua essência genérica. Contudo, a partir de agora a essência do homem que antes era posta no gênero, passa a estar contida na “unidade do homem com o homem”, na “unidade Eu-Tu” em comunidade. Esta intersubjetividade sugerida a partir da relação Eu-Tu marca um novo momento para a filosofia da sensibilidade baseada no homem em sua totalidade. Como afirma Amengual:

Es evidente la diferencia entre el concepto de género humano y el de comunidad. Antes el género humano fue presentado como el ser infinito y universal, del que el individuo participaba, pero existente independientemente del individuo concreto y singular; era pensado desde arriba: era el concepto sustituto del de Dios, pensado primero como esencia del hombre, por la que el individuo es, pero que es por encima de las individualidades; después fue concretándose en la existencia del género humano concreto, pero siempre como magnitud presente y universal e infinita, realización de la esencia del hombre, del ser del hombre con todas sus posibilidades. Ahora en cambio ha desaparecido el término “género” y ha sido sustituido por el de “comunidad”, “unidad de yo y tú”; se ha renunciado a la infinitud y universalidad, se piensa desde abajo, desde la concretez y singularidad del individuo que se encuentra con el otro, desde la

110 AMENGUAL, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980. P. 224. Tradução: A sensibilidade tem sido apresentada como determinação fundamental e essencial do homem: como sujeito cognoscente, como objeto da filosofia, como finitude, como “existência”, como a substancialidade da vida e da experiência, e conexão com a natureza e a naturalização do homem. a antropologia, tanto em sua contraposição à metafísica e a teologia, caracteriza-se essencialmente pela sensibilidade.

finitud y sensibilidad; la esencia no se encuentra en el género, infinito y universal sino en la unidad de yo y tú¹¹¹.

Neste sentido a assim chamada “virada antropológica” feuerbachiana ocorre, portanto, em um sentido comunitário, amoroso, natural e humanista em que a teologia é reduzida a antropologia, ou seja, o homem é posto no lugar da divindade para que o pensamento subjetivista-egoísta promovido pela religião e pela filosofia especulativa seja superado por uma subjetividade-sensível alicerçada no princípio de sensibilidade (*sinnlichkeit*). De acordo com Arroyo¹¹² ao considerar a fundamentação da subjetividade no princípio de sensibilidade estabelece-se uma ligação da “subjetividade e da identidade humana com a realidade corpórea do homem”. Isto significa que a partir dessa fundamentação pode-se superar a auto-identidade do pensamento, para a realização do próprio pensamento na sensibilidade. A filosofia nova sugerida por Feuerbach apresenta, portanto, o homem como ser real, sensível em que o corpo em sua totalidade pertence a própria essência humana. Este homem, todavia, somente pode ser compreendido em sua relação com os outros em uma comunidade.

111 Idem. P. 227-228. Tradução: É evidente a diferença entre o conceito de gênero humano e o de comunidade. Antes, o gênero humano tinha sido apresentado como o ser infinito e universal do qual o indivíduo participava, mas que existia independentemente do indivíduo concreto e singular; pensou-se a partir de cima: foi o conceito o substituto de Deus pensado primeiramente como essência do homem, pelo qual o indivíduo é, mas é porque é colocado acima das individualidades; depois ele foi tomando forma na existência do gênero humano, mas sempre com magnitude presente, e universal e infinita realização da essência no homem, do ser do homem com todas as suas possibilidades. Agora, em compensação em vez do termo “gênero” ele foi substituído pelo de “comunidade”, a “unidade de Eu e Tu”, tem-se renunciado a infinitude e universalidade, pensa-se a partir de baixo, da concretude e singularidade do indivíduo que se encontra com o Outro da finitude e sensibilidade; a essência não está no gênero, infinito e universal, mas na unidade do Eu e Tu.

112 ARROYO, Luis Miguel. Teses provisionales para uma filosofia com futuro. La antropologia de L. Feuerbach frente al nihilismo. Homem e natureza em Ludwig Feuerbach. Org. Eduardo F. Chagas; Deyve Redyson; Marcio Gimenes de Paula. Série Filosofia. Edições UFC. Fortaleza, 2009. P. 75.

BIBLIOGRAFIA:

Obras de Feuerbach:

- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____ . **La Esencia de la religion**. Tradução Tomás Cuadrado. Madrid: Paginas de Espuma, 2005.
- _____ . **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____ . **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. 1988.
- _____ . **Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro**. Tradução Eduardo Subirats. Barcelona: Labor, 1976.
- _____ . **Princípios de la filosofía del futuro y otros escritos**. Tradução J. Maria Quintana. Barcelona: PPU, 1989.
- _____ . **La Esencia de la fe según Lutero: una contribución a la Esencia del cristianismo. traducción y notas de Luis Miguel Arroyo Arrayás**. Editorial Tecnos. 2001.
- _____ . **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Centro de filosofia da universidade de Lisboa. Portugal; 2005.

Bibliografia geral sobre Feuerbach:

- AMENGUAL, Gabriel. **Crítica de la religión y antropología en Lidwig Feuerbach**. La reducción antropológica de la teología como passo del idealismo al materialismo. Editorial Laia. Barcelona, 1980.
- ANDOLFI, Ferruccio. **Feuerbach e Lutero**. Religare 7 (1), 81-89, Março de 2010. Università degli Studi di Parma, Itália.
- ARRAYÁS, Luis Miguel Arroyo. **Yo soy Lutero II**. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach. Universidade Pontificia de Salamanca. 1991.
- ARVON, Henri. **Feuerbach: As vie, son oeuvre**. Paris: Press Universitaires de France, 1964.

- ARVON, Henri. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris: Press Universitaires de France. 1957.
- BARATA-MOURA, José; SOROMENHO-MARQUES, Viriato (Org). ***Pensar Feuerbach***. In: *COLÓQUIO COMEMORATIVO DOS 15 ANOS DE "A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO"*. Lisboa: Colibri, 1993.
- BECKENKAMP, Joãosinho. ***Seis Modernos***. Col. Dissertatio Filosofia. Ed. E gráfica da Universidade Federal de Pelotas; 2005.
- CESA, Claudio. ***Introduzione a Feuerbach***. Editori Laterza. Prima edizione 1978.
- CHAGAS, Eduardo F. REDYSON, Deyve. PAULA, Márcio Gimenes de. ***Homem e natureza em Ludwig Feuerbach***. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- ENGELS, Friedrich. ***Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã***. In___. Marx/ Engels. Obras Escolhidas, V. 3. São Paulo: Alfa e Omega. [s.d].
- FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. ***Protestantismo y Filosofía***. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana. Universidad de Alcalá. 2000.
- HARVEY, Van A. ***Feuerbach and the interpretation of religion***. Cambridge University Press. 1995.
- HEINE, Heinrich; ***Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha***. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- KRÜGER, Hans-Joachim. ***Teología e ilustración***: Investigaciones sobre su mediación en el joven Hegel. Editorial Alfa, Buenos Aires, Argentina. 1976.
- LINDBERG, Carter. ***Luther and Feuerbach***. Sixteenth Century Essays and Studies. Vol. 1 (Jan. 1 970), pp. 107-125.
- LÖWITZ, Karl. ***De Hegel a Nietzsche***. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Traducido por Emilio Estiú. Katz Editores. Primera edición, España, 2008.
- MARX, Karl e ENGELS, Fredrich. ***A ideologia alemã***. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- MARX, Karl. ***Teses sobre Feuerbach*** (Coleção Os Pensadores – volume Marx). 1º edição. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MOGGACH, Douglas. ***The new Hegelians***: Politics and Philosophy in the Hegelian School. Cambridge University Press. 2006.

- PAULA, Márcio Gimenes de. **De Ratione, una, universalli, infinita: uma obra de Feuerbach.** Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília, nº 1, 2013.
- PAULA, Márcio Gimenes de. **Humano, demasiado humano: A autonomia e a responsabilidade segundo Feuerbach.** Filosofia Unisinos 2008.
- PAULA, Márcio Gimenes de. **O futuro de uma ilusão: Algumas reflexões entre Feuerbach e Freud.** Revista AdVerbum, 2007.
- PAULA, Márcio Gimenes de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard.** São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec-SE, 2009.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral.** Fundação Calouste Gulbenkian; 1999.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. **O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach.** Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. **Pensar a sensibilidade.** Baumgarten-Kant- Feuerbach. Lisboa: CFUL; 2007
- SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach.** Porto Alegre: Edipucrs, 1994.
- SOUZA, José Crisóstomo de . **Marx and Feuerbachian Essence: Human Essence in Historical Materialism.** In: Douglas Moggach. (Org.). "The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives". Cambridge: Cambridge University Press, 2005, v., p. -.
- SOUZA, José Crisóstomo de . **Materialismo e Moral: uma Confusão do Século XIX.** Ideação (UEFS) Bahia, v. 1, n. 1, p. 52-58, 1997.
- SOUZA, José Crisóstomo de. **A Metamorfose do Cristianismo em Feuerbach.** Ideação (UEFS) Bahia, v. 1, n. 2, p. 13-30, 1998.
- SOUZA, José Crisóstomo de. **A questão da individualidade: A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx.** Campinas: Editora Unicamp; 1994.
- SOUZA, José Crisóstomo de. **Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano.** Salvador: UFBA; 1992
- SOUZA, José Crisóstomo de. **Essência Humana e Teoria Crítica em Karl Marx.** Revista da FAEEBA, Salvador, Bahia, v. 6, n. 8, p. 5-22, 1997.

- SOUZA, José Crisóstomo de. **Feuerbach, Crítica da Religião, Crítica da Modernidade**. In: Eduardo Chagas; Deyve Redyson; Márcio de Paulo. (Org.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, v., p. 241-270.
- SOUZA, José Crisóstomo de. **Marx, indivíduo e subjetividade**. Caderno CRH; n. 15, p. 70-90, jul./dez., 1991
- TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach. Biografia intelletuale**. Editrice Morcelliana. Prima edizione; gennaio 2011.
- TROELTSCH, Ernest. **El protestantismo y el mundo moderno**. Fondo de cultura económica. Mexico. 1951.
- WARTOFSKY, Marx W. **Feuerbach**. Cambridge University Press. 1977
- WILSON, Charles A. **Feuerbach and the Search for Otherness**. American University Studies. Series V. Philosophy; Vol. 76. 1989.
- XHAUFFLAIRE, Marcel. **Feuerbach et la théologie de la sécularisation**. Les éditions du cerf 29, Boulevard Latour-Maubourg, Paris. 1970.